ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Aux origines chrétiennes de la Russie.
La prédication en U.R.S.S.

ÉGLISES ORIENTALES

Orthodoxie roumaine et Mouvement œcuménique.

ORIENT ET OCCIDENT

La « *Primauté de Pierre* ».

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Écriture et Tradition.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1957 • N° 1 • JANVIER-MARS
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Études [illegible] d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Union française [illegible]
Etranger [illegible]
Abonnement de soutien [illegible]
Le numéro [illegible]

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français [illegible] au Centre d'Études : Istina 3.

par versement au compte postal Paris [illegible] boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., [illegible] Frankfurt.
Espagne : Librería Inesta, Carmen 3, [illegible]
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 [illegible]
Duckett, 140 Strand, [illegible]
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, [illegible]
Italie : Libreria Internazionale, [illegible] Roma.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, [illegible]
Pays-Bas : H. Cosburgh, Gal. [illegible]
N. V. Martinus Nijhoff, [illegible]
Suède : A. B. Landsmålslitteratur Bokhandeln, [illegible]
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Université, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5000 avenue [illegible]
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th [illegible] (N. Y.).
Rép. Argentine : Officia del Libro Francés, Talcahuano [illegible] Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Dans la solitude et le silence 3

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

[illegible] : Nouvelles recherches sur l'histoire politique et [illegible] de l'Europe Orientale à l'époque de la formation de l'État russe (IXe et Xe siècles) 9
[illegible] La prédication en U.R.S.S. A propos d'un livre récent 33

[illegible] de la foi : *Le Don de Dieu*, sermon du métropolite de Kroutitsy 45
[illegible]bliographique :
[illegible] *du Patriarcat de Moscou* (octobre, novembre, décembre 1956) 50

ÉGLISES ORIENTALES

[illegible]'Orthodoxie roumaine et le Mouvement œcuménique 55
[illegible]bliographique :
[illegible]*ria* (Revue de la Patriarchie roumaine) 80

[illegible]*mélie pour la fête de l'Orthodoxie* dans un [illegible] 85

ORIENT ET OCCIDENT

[illegible] de la « *Primauté de Pierre* » 92

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

[illegible]graphique :
[illegible] et Tradition (A.-M. Dubarle), *fin* 113

De Broo

ISTINA

Quatrième année

1957

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
25, boulevard d'Auteuil
BOULOGNE-SUR-SEINE

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous parait pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Dans la solitude et le silence

Un des signes les plus réconfortants du souci d'unité qui anime aujourd'hui le monde chrétien tout entier est l'intérêt commun porté au sort des fidèles du Christ se trouvant dans les pays sous régime communiste. De toutes parts on se préoccupe du destin de ces communautés chrétiennes affrontées aux efforts, tantôt violents, tantôt habiles, du matérialisme militant. Comment se comportent les chrétiens? Que reste-t-il de la foi? Qu'en sera-t-il à l'avenir?

Il n'est pas toujours facile de donner une réponse exacte et précise à de telles questions. Les informations qui nous parviennent de ces régions sont très fragmentaires et le plus souvent, hélas, déformées dans un but de propagande s'exerçant dans un sens ou dans l'autre. Du reste, dans un tel domaine, il n'est pas de généralisation possible. La situation des populations de l'Union soviétique soumises, depuis quarante ans, à un régime dont l'accession au pouvoir a été marquée par une longue et sanglante guerre civile, n'est pas la même que celle des divers pays où un régime analogue s'est instauré beaucoup plus récemment à la faveur d'une occupation à la fois militaire et politique. Entre ces derniers, il y a, d'ailleurs, des différences qui tiennent à une multitude de facteurs dont certains n'ont rien à voir, du moins directement, avec la question religieuse. Malgré ces différences, il y a dans les diverses situations envisagées des traits communs. Le moment semble venu de tenter de dégager les principaux d'entre eux.

∴

Nous ne nous arrêterons guère à ce qui a, jusqu'ici, retenu davantage l'attention au détriment souvent de l'objectivité souhaitable. Nous voulons parler des jugements portés, de

l'extérieur, sur l'attitude des principaux responsables des communautés chrétiennes. On sait que parmi ceux-ci se sont manifestées deux tendances opposées : la résistance et la conciliation. Aux périodes et dans les endroits où la persécution a sévi avec violence, la première tendance a fait de nombreux et glorieux martyrs. Dieu seul sait ce qui, dans les moissons futures, sera dû au sang ainsi généreusement versé ou aux souffrances prolongées des bagnes, de la déportation et de l'exil. Si, dans le même temps, d'autres ont envisagé comme de leur devoir un témoignage en apparence moins onéreux mais, à leurs yeux, tout aussi nécessaire sinon plus efficace, il faut se garder de l'imputer à la seule pusillanimité. Que celle-ci ait parfois joué un rôle, on peut difficilement le contester; mais elle apparait plus sûrement chez ceux-là qui, engagés dans cette voie, se sont laissés entraîner par la logique de leur position jusqu'à l'abandon de la foi et à l'apostasie; tandis qu'au contraire on ne peut aisément retenir ce grief contre ceux qui, ayant d'abord et parfois lourdement payé de leur personne, ont suffisamment marqué par là qu'à leurs yeux conciliation n'était pas compromis. Que de ces derniers eux-mêmes cependant toutes les attitudes n'aient pas toujours été empreintes d'une suffisante dignité, il se peut. Il nous est difficile, nous trouvant dans une situation autrement favorable, de juger de tous leurs comportements et de toutes leurs déclarations. Celles-ci, en particulier, doivent être souvent prises dans un sens que leur donne un contexte qui nous échappe et où — au dire de bons témoins — elles deviennent formules assez vides au sens objectif desquelles personne là-bas ne tient plus pour attachés ni le cœur ni l'esprit. Ce n'est, en tout cas, retirer aucun mérite aux intransigeants que de reconnaître certains résultats heureux de la conduite des conciliants. Il nous semble que c'est à la fois aux uns et aux autres qu'est due — à la faveur des circonstances que l'on connait, en particulier, pour ce qui est de l'Union soviétique, l'attitude résolue du clergé face à l'envahisseur lors de la dernière guerre, — la détente notable qui s'est inscrite dans les rapports entre l'Eglise de Moscou et le pouvoir civil. Une telle détente n'aurait pu avoir lieu s'il n'y avait eu que des intransigeants. Elle ne se serait sans doute pas assortie d'avantages aussi réels (si limités et précaires qu'ils puissent être) s'il n'y avait jamais eu que des conciliants. L'histoire, qui nous a légué beaucoup d'exemples semblables, s'est ici montrée fidèle à elle-même. Cet état de choses n'a pas été sans influer sur la situation dans les divers pays satellites. Sans doute est-il prématuré d'en tirer un pronostic fort optimiste sur l'évolution ultérieure de ces rapports; du moins bien des points semblent actuellement acquis. Et ces avantages, en toute hypothèse, pèseront d'un grand poids sur les développements futurs.

∴

Si notre manière de voir, en ce domaine, peut ne pas entraîner l'adhésion de tous — nous le reconnaissons volontiers — il est un autre aspect du problème sur lequel, pensons-nous, se fera plus aisément l'accord des esprits. Cet aspect est le plus important à nos yeux, bien que le moins fréquemment abordé. Nous voulons parler du renouveau que connaissent les diverses communautés chrétiennes sous les coups de la persécution, ouverte ou larvée, qui les frappe. Cet aspect n'est point sans rapport avec le précédent, car s'il reste vrai que « le sang des martyrs est une semence de chrétiens », il arrive d'ordinaire qu' « autres sont ceux qui sèment, autres ceux qui moissonnent ».

C'est dans le silence que se forment, mûrissent et se cueillent les fruits des grandes épreuves. Aussi ne devons-nous pas nous étonner que le renouveau dont nous parlons n'ait point d'éclat et ne fasse pas de bruit. Les échos qu'en donne parfois la presse de nos pays ont leur éloquence, mais ne sont pas des plus concluants. Ce qui frappe le visiteur étranger c'est, assez naturellement, ce qui se voit : l'assistance nombreuse aux cérémonies du culte, l'atmosphère de ferveur dont celles-ci sont empreintes. En des régions où seuls des édifices religieux en petit nombre sont demeurés ouverts ou ont été rendus à l'exercice du culte, ce témoignage, tout en ayant sa valeur, ne permet guère de conclure à un véritable et ample renouveau de la foi chrétienne; tout au plus, à lui seul, autoriserait-il à parler d'une heureuse survivance. Il en va autrement dans les pays où la presque totalité des églises est demeurée à la disposition du clergé : l'abondance des fidèles aux offices est ici une preuve d'un renouveau qui s'exprime même dans l'ordre quantitatif. Mais, même alors, il est possible de faire une instance : partout où la foi se trouve attaquée, la réaction des fidèles se manifeste tout d'abord, comme en toute autre calamité, par une recrudescence de pratique et de ferveur religieuse. Ce fut le cas en Russie durant les premiers temps de la Révolution. Mais petit à petit les mesures adverses font leur œuvre, souvent plus efficaces quand elles sont habiles que lorsqu'elles sont brutales. La ferveur des populations chrétiennes des pays satellites résistera-t-elle à l'entreprise de déchristianisation dont elle est l'objet ? On peut en nourrir l'espoir; on ne saurait, sans une inspiration prophétique, l'affirmer avec certitude. A moins que...

∴

A moins que — et c'est là que nous voulions en venir — au delà des signes quantitatifs ne se laisse discerner un travail en

profondeur qui, pour ne toucher encore que le petit nombre, est le plus sûr garant des résurrections futures. Il faut que le grain meure pour porter du fruit. Lorsque nous ne savons pas nous résoudre à cette mort féconde, le Seigneur, parce qu'il nous aime, nous impose des voies qui nous déconcertent mais dont il sait bien où elles doivent conduire. Avant l'envoi de son Fils, pour redresser son Peuple il n'a jamais hésité à se servir de ses propres ennemis; presque toutes les pages de l'Ancien Testament nous en sont des exemples. Comment croire qu'il en puisse être autrement avec le Peuple de la nouvelle alliance dont les infidélités, pour se situer sur le plan de cette autre économie, n'en sont que plus graves ? On pense ici aussitôt à ce poignant passage du prophète Osée que notre tradition spirituelle n'hésite pas à appliquer à la voie tourmentée de chacune de nos âmes, mais qui prend plus de relief encore appliqué à la communauté chrétienne. Il faudrait le relire en entier. Citons-en, du moins, quelques lignes. Le Seigneur y parle de son Peuple comme de son épouse qui s'est laissée entraîner

pour courir après ses amants;
et moi, elle m'oubliait!
oracle de Yahvé.
C'est pourquoi je vais fermer son chemin avec des épines,
j'obstruerai sa route, pour qu'elle ne trouve plus ses sentiers;
elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas,
Alors elle dira : « Je veux revenir à mon premier mari;
car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'ui. »
C'est pourquoi je vais la séduire,
la conduire au désert
et parler à son cœur (Osée, II, 15, 8, 9, 16).

Eglise du silence ? Oui, sans doute, mais dans le plein sens du mot, c'est-à-dire non pas seulement Eglise injustement bâillonnée et incapable de se faire entendre (ce qui d'ailleurs ne serait plus tout à fait exact aujourd'hui), mais Eglise conduite dans la solitude, à qui tous les appuis humains font défaut, et que Dieu attend là pour lui parler au cœur. N'est-ce pas là, en fin de compte, la raison providentielle de toutes les persécutions, de tous les obstacles que le « monde » dresse sur la voie de l'Eglise et qui, dans le dessein de Dieu, ne l'éprouvent que pour la détacher de toute compromission avec l'esprit de ce monde, la purifier et la rendre à sa ferveur première?

Or, de ce renouveau profond, il semble bien que nous commencions aujourd'hui de recevoir d'émouvants témoignages.

S'il a de multiples raisons de ne point se déclarer publiquement, du moins pouvons-nous le déceler à maints signes qui ne trompent pas, bien que malheureusement ils soient parfois difficiles à reconnaître sous la gangue qui les enveloppe. Sa pudeur est de bon augure : elle témoigne de chrétienne humilité plus que d'humaine prudence. Il est d'autant plus pur que les compromis ne sont pas son fait, de quelque côté qu'ils se situent, et qu'il se veut plus résolument détaché de tout ce qui est puissance de ce monde ou visée politique. Toutes proportions gardées, nous avons connu, en France, sous l'occupation nazie, une situation quelque peu semblable. Qui aurait pu alors, à travers les seuls échos d'une presse asservie, se rendre compte de la fermentation d'idées, de la maturation des problèmes qui s'opérait au sein de notre catholicisme? Le plus important n'était pas alors ce qui se publiait, mais la réflexion solitaire, les conversations personnelles, les colloques de petits groupes, les feuilles qui, sans être proprement clandestines, circulaient discrètement de mains en mains. Une pareille germination s'opérait à la fois dans tout le territoire occupé, dans les camps de prisonniers et les bagnes de déportés. Ce qui se manifesta par la suite fut le fruit de cette lente préparation, favorisée plus que paralysée par l'épreuve. C'est à cela que nous devons penser si nous voulons nous faire une idée exacte de ce qui passe, du point de vue chrétien, au delà du rideau de fer. Certaines des pages qu'on trouvera plus loin doivent être lues dans cette perspective. Dans une atmosphère qui demeure, certes, très ambiguë — et comment pourrait-il en être autrement? — des signes non équivoques d'une recherche de meilleure pureté et de plus grande profondeur se laissent discerner. Ce qui est dit à propos de l'Union soviétique et de la Roumanie doit être pris comme un intéressant et significatif coup de sonde. De la Pologne aussi, on le sait, parviennent des échos analogues, plus caractéristiques peut-être encore.

Bien des indices nous font penser que de ce renouveau bénéficient toutes les confessions chrétiennes. Nous devons nous en réjouir. Rien ne serait moins chrétien qu'une joie mauvaise éprouvée à constater chez nos frères séparés moins de fermeté dans la foi qu'on en peut constater dans les rangs des nôtres. Des faiblesses, il y en a eu malheureusement partout. Les réactions des cercles dirigeants des diverses communautés chrétiennes, devant ces faiblesses, n'ont point été partout également vigoureuses. Dans bien des cas même, ce sont ces cercles dirigeants qui, ayant dépassé les limites de la légitime conciliation, ont donné dans de regrettables compromis. On ne saurait s'étonner que les populations chrétiennes en aient parfois tiré d'instructives leçons, leur sympathie allant d'instinct à ceux qui

n'était plus rigoureusement frappés que parce qu'ils se montraient plus fermes dans la foi. Il était normal aussi que nos frères catholiques éprouvés par la persécution trouvent un puissant réconfort dans le sentiment de leur appartenance à une Eglise universellement répandue, dont la structure hiérarchique est si fortement unifiée, et si ferme en son attitude. Mais là ne nous paraît pas être l'élément le plus important de la situation présente, pas plus qu'il ne se situe dans le sentiment d'une étroite fraternité — en dépit des divergences confessionnelles — dans la résistance aux entreprises de l'erreur. Si importants que soient ces aspects, nous le voyons plutôt dans cette nécessité simultanément ressentie d'un retour aux sources de la foi; d'un recours à une prière sincère et désintéressée; d'un retournement de la volonté s'ouvrant à toutes les exigences de l'amour de Dieu; de la recherche, en un mot, d'une plus pure et plus complète authenticité chrétienne en vue d'un témoignage sans faille et sans reproche. Là est le grand gage d'une marche effective de tous vers l'Unité. Le fondement solide de notre espérance c'est que l'Esprit de Dieu est manifestement à l'œuvre partout où s'exprime, dans les faits, la volonté de rendre au Christ un témoignage courageux et de plus en plus fidèle.

ISTINA.

Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'État russe

(IXe et Xe siècles) *

I. — Les bases scientifiques des recherches modernes sur l'histoire ancienne de la Russie

L'opportunité d'entreprendre de nouvelles recherches critiques sur l'histoire ancienne de la Russie et, en particulier, sur l'évangélisation du peuple russe, à l'époque de la formation du grand Etat de Kiev-Novgorod (IXe et Xe siècles) s'explique par le fait que, dans le courant des dernières vingt ou vingt-cinq années, des matériaux historiques de toute première importance sont venus accroître et approfondir nos connaissances de ce passé si lointain, appelant ainsi une révision substantielle de beaucoup de thèses historiques acceptées jusqu'ici avec trop de traditionnelle crédulité.

Les matériaux nouveaux dont nous parlons sont :

1) La publication de plusieurs *ouvrages historiques*, russes et étrangers, consacrés à la période varègue (normande) de la Russie.

2) Les *découvertes archéologiques* faites sur tout le territoire de l'ancien empire de Russie par des savants russes, sué-

* Cette étude est la suite de l'ouvrage : Michel de Taube, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars (IXe-XIIIe siècles)*, dont la première partie : *Le Prince Askold, les origines de l'État de Kiev et la première conversion des Russes (856-882)* a paru dans la collection *Russie et Chrétienté*, Éditions du Cerf, Paris, 1947. Elle reproduit la substance de conférences données à l'Institut Catholique de Paris en 1951-1953.

dois, polonais et allemands, ainsi que toutes les publications qui s'y rapportent.

3) *L'analyse critique moderne des anciennes chroniques* (*liétopisi*) russes quant à leur formation et à l'évolution de leur texte initial, — analyse inaugurée, il y a plus d'un demi-siècle, par le célèbre académicien A. A. Shakhmatov et continuée jusqu'à nos jours par plusieurs de ses disciples.

Ces trois groupes de matériaux demandent quelques observations.

1° En ce qui concerne nos *ouvrages historiques modernes*, malgré toute l'importance de ces publications — écrites en russe, en anglais, en français, d'une part; en suédois et en allemand, de l'autre — on ne peut se défendre d'exprimer le regret que ces deux groupes très distincts de leurs auteurs se connaissent mutuellement trop peu, voire pas du tout. Ainsi remarque-t-on parfois qu'un érudit s'acharne sur une question résolue depuis longtemps par son collègue étranger, ... ne sachant rien du travail qui s'effectue dans un laboratoire scientifique voisin du sien. D'autre part, les historiens de l'U.R.S.S. (dont nous sommes loin de vouloir dénigrer les mérites) se montrent, malheureusement, enclins à passer sous silence les résultats acquis par la science du « monde libre » et minimisent l'influence scandinave dans la Russie ancienne et se parent d'un *slavophilisme* outré et ridicule.

2° Pour les *découvertes archéologiques*, il suffit de constater ici que, dans le courant de notre premier demi-siècle, le territoire de la Russie a été fouillé de fond en comble, et que ces recherches se sont accrues encore depuis une vingtaine d'années. Leurs résultats concernent, d'un côté, les grands centres anciens de la culture varégoslave[1] et, de l'autre, la périphérie balte de la Russie : Courlande, Lithuanie, Prusse orientale[2]. Sous ce dernier rapport, il ne faut pas oublier, non plus, la Suède où les fouilles contemporaines ont mis à jour beaucoup de pierres runiques, inconnues jusque-là, si importantes, parfois, pour l'histoire de la pénétration scandinave dans l'Europe orientale.

3° Les vieilles chroniques russes et, en particulier, la plus célèbre d'entre elles, *Povest vremennych let*[3], dite de *Nestor*, et

1. Voir leur tableau d'ensemble, pour le début du XXe siècle, dans T. J. Arne, *La Suède et l'Orient* (Upsala 1914), et Y. Gautier, *L'Age de fer et l'Europe Orientale* (1930, en russe). Pour les fouilles modernes : A. Artsikhovsky, *Introduction à l'Archéologie* (Moscou, 1947, en russe) et la grande publication de B. Grekov et M. Artomonov, *Histoire de la Culture de l'ancienne Russie* (Moscou, 1948, en russe). — Des comptes rendus spéciaux sont publiés [illegible] en temps par l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. sous le titre [illegible] *Soobstchénia* (Courtes communications).

[illegible] Pour ces découvertes, voir surtout l'ouvrage richement illustré de [illegible]an, cité plus loin.

[illegible] Depuis son *editio princeps* faite à Saint-Pétersbourg en 1846 par la

rédigée en définitive (datée de 1116) par l'archimandrite kiévien Sylvestre, constituent naturellement un héritage très précieux de l'ancienne Russie et une source inépuisable de renseignements historiques sur les événements antérieurs à cette date. Toutefois, comme elles sont un produit littéraire de plusieurs annalistes, de valeur fort inégale, qui se succédèrent depuis au moins le milieu du Xe siècle, il ne faut s'en servir qu'avec grande prudence, les soumettant à un rigoureux examen critique. Car ce n'est un secret pour personne qu'elles sont pleines de fautes de toutes sortes, parfois même assez grossières : contradictions, fautes de chronologie, récits invraisemblables, détails fabuleux; sans parler d'erreurs de copistes ou d'interpolations tendancieuses postérieures, le plus ancien manuscrit du *Povest*, connu jusqu'à présent, le *Lavrentievsky*, ne datant que du XIVe siècle.

Aussi, l'un des plus grands historiens russes du début de ce siècle, A. A. Shakhmatov, déjà cité plus haut, avait-il cru devoir entreprendre une révision critique complète de toutes les chroniques russes dans leur formation chronologique et leur interdépendance. Son ouvrage devrait être étudié à fond par quiconque s'occupe de ces vieux textes. Des disciples ou simplement des continuateurs du travail de Shakhmatov n'ont pas manqué de pousser plus loin encore ces investigations.

Dans ce domaine, c'est la question spéciale de la *chronologie* (souvent tout à fait fantastique) des événements, donnée par Nestor ou d'autres compilateurs du XIe siècle, qui doit retenir notre attention d'exégèse critique. Sous ce rapport, on ne devrait pas perdre de vue une particularité importante oubliée, semble-t-il, depuis le siècle dernier : c'est l'utilité, en face de difficultés chronologiques, d'avoir parfois recours à la *confrontation des deux styles* dont pouvaient se servir les plus anciens annalistes russes, à savoir : le *comput byzantin* et le *comput bulgare*, dit alexandrin. Comme on le verra plus loin, et comme l'avait déjà indiqué l'académicien Sobolevsky, cette possibilité d'un double déchiffrement d'une date « depuis la création du monde » (5508 ans avant Jésus-Christ pour les Byzantins et 5500 ans seulement pour les Bulgares) nous donne parfois la clé de certaines énigmes chronologiques de nos vieux textes[4].

Commission Archéographique Impériale (et indiquant toutes les variétés du texte d'après ses divers manuscrits) il y en a eu deux éditions, également très bien faites, en U.R.S.S. : celle de 1926 et celle de 1950, celle-ci en deux volumes, illustrée de reproductions d'anciennes miniatures et accompagnée de commentaires scientifiques. — Par une très vieille habitude, l'auteur en citera partout la première édition.

4. L'auteur tient à ajouter à ce premier chapitre les observations suivantes : Victime de la cécité qui vint l'accabler dès la révision définitive du présent travail, il a dû renoncer non seulement à en corriger les épreuves, mais encore à utiliser une partie de ses fiches manuscrites, ainsi que la plupart des nouvelles publications sur l'histoire de la Russie qui touchaient plus ou moins aux questions traitées dans la présente étude. Parmi ces publications — qui, du reste, selon les renseignements fournis à l'auteur, ne contiennent

II. — Le problème des origines du christianisme en Russie et les questions préalables qui s'y rapportent

Le problème de la genèse du christianisme en Russie au temps de la formation du grand Etat russe aux IXe et Xe siècles, demande une réponse à deux *questions préalables* :

1° Ne peut-on parler d'une pénétration du christianisme dans la grande plaine de l'Europe orientale *avant* le IXe siècle ?

2° Que sait-on, au juste, sur deux princes ou chefs varégo-russes de la région de la mer Noire qui, d'après les très savantes recherches du célèbre byzantiniste russe du siècle dernier, V. Vasilievsky (cité plus loin) se seraient convertis au christianisme dès avant l'an 842 ?

1) Pour ce qui est de la première de ces questions, il faut dire dès le début, afin d'éviter tout malentendu ultérieur, que l'immense territoire du futur empire de Russie ne fut certainement pas fermé à toute influence du christianisme même avant ce IXe siècle. Pour cette question spéciale, il suffit de constater que la pénétration d'idées chrétiennes, notamment dans le Midi de la Russie, se produisit de très bonne heure, tant par les colonies grecques de la Tauride que par les courants culturels venant du Caucase chrétien, c'est-à-dire de la Géorgie et de l'Arménie.

En effet, d'après une vieille et vénérable tradition de l'Eglise, le pape saint Clément († vers l'an 100), exilé et martyrisé, comme on le sait, à Chersonèse en Crimée, y trouva déjà beaucoup de chrétiens — forçats romains et premiers martyrs, avec leur saint pape — sur le sol actuellement russe. Aux IIe et IIIe siècles, les colonies grecques de la mer Noire, aussi bien que les infiltrations chrétiennes venant du Caucase, continuèrent de jouer leur rôle de canaux par lesquels la Bonne Nouvelle ne cessa de pénétrer dans le sud de la Russie[5].

rien qui appellerait une refonte du texte correspondant donné ci-après, — il importe de faire une place à part à la remarquable monographie du célèbre byzantiniste russe, le professeur A. A. Vasiliev, consacrée à l'expédition du prince Oleg contre Constantinople et à son traité de paix avec Byzance de l'an 911 (A. A. Vasiliev, *An Offprint from Dumbarton Oaks Papers*, Number Six. *The Second Russian Attack on Constantinople*, Copyright 1951). C'est le dernier ouvrage de cet éminent savant (décédé en 1955) dont il a été possible à l'auteur d'utiliser les importantes conclusions, grâce surtout à l'échange personnel de vues qu'il a pu avoir avec lui lors de son dernier voyage en Europe au cours de l'été de 1955.

5. Voir, à ce sujet, l'article du professeur I. Stratonov, *Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslawen*, dans la revue du professeur [illegible], *Kyrios* (1936); spécialement pour le côté « gothique » de la question : [illegible] du professeur A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea* (Cambridge, [illegible]). Cf. également : Georg von Rauch, *Frühe christlichen Spuren in* [illegible], Sonderdruck aus *Saeculum*, VII, Heft 1.

Au IVe siècle, cette même région devint le centre de l'empire des Goths, païens germaniques, touchés déjà, en grande partie, par le christianisme (mais dans sa forme hérétique, notamment arienne) avec leur puissant roi Mermanrich et leur célèbre évêque Ulfilas ou Wulfila (311-383). Ce dernier travaillait déjà, comme on le sait, à la traduction de l'Evangile et du Psautier en langue gothique. L'invasion des Huns d'Attila au Ve siècle, ayant mis fin à la domination des Goths en Europe orientale, une de leurs tribus, restée orthodoxe, échappa au désastre en se réfugiant en Crimée byzantine, où elle continua son existence pendant des siècles avec son évêque de « Gothie »[6].

C'est ainsi qu'en 860 ou 861, au cours de sa mission en Khazarie, l' « apôtre des Slaves », saint Cyrille-Constantin, put découvrir, à Chersonèse, ces mêmes livres chrétiens écrits en lettres « russes » (*rusiskym*), dénomination qui ne saurait nous étonner[7] puisque la langue gothique, qui se conservera en Crimée jusqu'au XVIe siècle[8], était, au temps de saint Cyrille, le seul idiome dans lequel les Russo-Varègues, établis déjà à Kiev (comme on le verra plus loin) pouvaient lire et comprendre l'Evangile.

Enfin, de très originales recherches hébraïques d'un érudit russe[9] réussirent à prouver que des textes de la Bible avaient été connus en Russie dès la seconde moitié du IXe siècle, traduits en vieux-slavon directement de l'hébreu, sans aucun intermédiaire grec ou latin. Il y a donc tout lieu de supposer qu'à côté de l'influence byzantine ou gothique venant de Crimée, une

6. Après le professeur A. Vasiliev, c'est le professeur G. Vernadsky qui a consacré aux *Goths in Ukraina* tout un chapitre de son *Ancient Russia*, I (1944), pp. 119 ss., ayant déjà traité de la question spéciale de *The Eparchy of Gothia* en 1940-1941 (*Byzantion*, XV, pp. 67 ss.). Il revient au problème gothique dans son article, très largement conçu, de la revue allemande *Saeculum*, II, Heft 3 (1951) : *Der sarmatische Hintergrund der germanischen Völkerwanderung*.

7. Au sujet de ces énigmatiques lettres « russes » du IXe siècle, on possède toute une littérature de controverse, où certains auteurs vont jusqu'à les prendre pour des lettres... syriaques ! Mais la plupart des savants russes n'hésitent pas à y voir des lettres gothiques. Voir à ce sujet l'observation de Fr. Dvornik dans son excellent ouvrage, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (Paris, 1926), p. 139, note : « C'était certainement un évangile écrit avec les lettres inventées par Wulfila. » — Des fragments de cette traduction se trouvent dans le célèbre *Codex Argenteus* conservé à la Bibliothèque de l'Université d'Upsal, en Suède.

8. Ce curieux détail linguistique (négligé par d'autres auteurs) a été relevé surtout par le professeur A. Soloviev dans son intéressant compte rendu du livre sus-mentionné du professeur A. Vasiliev dans *Annales de l'Institut Kondakov*, t. IX (Prague, 1937).

9. Nous avons en vue les très curieux articles de G. M. Baraz, réunis dans une édition posthume publiée à Paris en 1927 (en russe) sous le titre : *Recueil d'articles sur le problème des éléments hébraïques dans les anciens monuments scripturaires russes*. Dans ce volume de 900 pages, voir surtout le premier article (pp. 1-71) : *Le très ancien monument juridique hébreu-khazar-russe. — La « Loi judiciaire donnée aux hommes »* (Zakon sudnyj liudiam).

certaine infiltration d'idées religieuses en Europe orientale devait se produire aussi par la Khazarie.

Ce grand royaume, qui étendait sa domination depuis la mer Caspienne jusqu'au Dniepr, était connu pour sa tolérance en matière de religion; des Khazars juifs ou convertis au christianisme aussi bien que des marchands chrétiens du Caucase circulaient librement dans ces parages, constituant de leur côté un élément culturel dans l'œuvre générale de préparation progressive de ces régions à l'expansion du christianisme parmi les tribus slaves les plus proches de la mer Noire.

2) Beaucoup plus compliquée est la question des deux chefs varégo-russes qui se seraient convertis au christianisme dans la première moitié du IXe siècle.

L'ambiance culturelle et religieuse décrite ci-dessus comme affectant les régions de la mer Noire ne rendait certes pas impossible des faits de ce genre, même bien avant le premier prince varégo-russe authentiquement chrétien qui fut Askold († 882), et une intéressante hypothèse ne manqua pas d'être formulée à ce sujet dans la littérature historique russe, due à la plume du célèbre byzantiniste V. Vasilievsky. Celui-ci, il y a près de 80 ans, a cru avoir démontré que, dès avant l'an 842, deux chefs varègues, frappés par des miracles au cours de leurs attaques contre les possessions byzantines de la mer Noire en Crimée et en Paphlagonie, seraient devenus chrétiens [10].

Cette hypothèse, défendue avec beaucoup de talent, ne cesse depuis lors d'attirer l'attention des historiens russes et étrangers. En effet, deux *Vies de saints* de l'Eglise byzantine, conservées dans de vieux manuscrits gréco-slaves — celle de saint Etienne de Souroj (en Crimée) et celle de saint Georges d'Amastris — attestent ces deux conversions dont l'une, d'après les savants arguments de Vasilievsky, aurait eu lieu au début du IXe siècle, tandis que l'autre (celle d'Amastris) se serait passée sous le dernier régime iconoclaste à Constantinople, c'est-à-dire sous le basileus Théophile, décédé en 842.

Or, de très sérieuses objections pouvaient se présenter, alors même, à cette double thèse : car, enfin, par où et d'où ces mystérieux princes russo-varégues avec leur force militaire pouvaient-ils tomber inopinément sur les possessions byzantines sus-mentionnées ? Et cela même après avoir visité et pillé la Propontide, comme on le lit dans la *Vie* de saint Georges d'A-

10. Il s'agit de ses deux études sur saint Georges d'Amastris (avec le texte grec de la *Vie* de ce saint et sa traduction en russe) parues en 1888 et 1893. Elles se trouvent réimprimées au tome III de l'édition posthume des œuvres de Vasilievsky (*Trudy*) publié en 1915. Tout ce qui se rapporte aux hypothèses exposées dans ces études, avec un aperçu des réactions scientifiques provoquées par elles, est admirablement résumé dans le beau livre du professeur A. Vasiliev, *The Russian Attack on Constantinople in 860* (Cambridge, Mass., 1946), pp. 71 ss.

mastris ? Comment ces brigands du Nord auraient-il pu franchir la formidable barrière du royaume des Khazars, maîtres de toute la Russie méridionale à cette époque, amis et alliés encore très puissants des basileis de Byzance ?

Malgré ces objections, tel est parfois l'effet d'une brillante démonstration — et de l'autorité personnelle d'un byzantiniste de renom — que Vasilievsky put se féliciter de l'approbation de sa thèse par un très grand nombre d'historiens, russes et étrangers.

Toutefois, des voix ne manquèrent pas de s'élever contre ces combinaisons chronologiques de Vasilievsky, voix d'autant plus résolues qu'avant lui déjà le cas du sac d'Amastris avait attiré l'attention de savants russes qui l'avaient daté soit de 860, soit même de 941[11]. C'est ainsi qu'en 1881 paraissait dans le *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences* de Saint-Pétersbourg un article très bien fait de W. von Gutzeit, contenant une analyse détaillée de la théorie de Vasilievsky et aboutissant à cette conclusion que les événements d'Amastris n'avaient pu avoir lieu qu'en 941, lors de l'expédition du prince Igor contre Constantinople.

Ces deux opinions diamétralement opposées continuent à être soutenues jusqu'à nos jours, avec cette particularité cependant que les partisans de la thèse de Vasilievsky — « avant 842 » — l'abandonnent peu à peu en faveur de celle de « 941 ». C'est ainsi que, depuis 1935, une série de savants se prononçaient entièrement dans ce dernier sens : tels le professeur H. Grégoire, de Bruxelles, N. de Baumgarten (historien et généalogiste russe décédé à Rome en 1939), Mme de Costa-Louillet, A. A. Vasiliev. Ce dernier, ancien disciple et admirateur de Vasilievsky, n'hésitait pas, dans son ouvrage capital cité plus haut, à reconnaître son erreur d'autrefois en apportant même de nouveaux arguments à l'appui de cette double thèse que l'attaque contre Amastris avait eu lieu en 941 et que, en général, il ne saurait être question d'une action des Varégo-Russes contre l'Empire d'Orient avant leur grande expédition de l'an 860.

Par conséquent, aucun « prince russe » ou chef varègue ne fut jamais converti au christianisme à cette époque[12]. Cette question peut donc être considérée comme réglée, malgré un

11. En 1845, le célèbre orientaliste russe Kunik expliquait l'attaque varégo-russe contre Amastris comme un simple épisode de la grande expédition d'Askold contre Constantinople en 860. D'autre part, en 1849, l'archevêque de Kharkov, Philarète, dans son *Histoire de l'Église russe*, se prononçait à ce sujet pour l'année 941 et l'expédition très connue du prince Igor.

12. Il est inutile d'entrer ici dans l'examen de la légende de saint Étienne de Souroj, parallèle à celle de saint Georges d'Amastris, puisque, de l'avis de la majorité de nos historiens, elle est basée sur des communications de manuscrits slaves fort tardifs, peu dignes de foi et n'ayant, du reste, aucune confirmation dans les sources byzantines.

récent essai d'une femme-auteur soviétique, E. LIPSCHITZ, de faire revivre la théorie de Vasilievsky[13].

Dans ces conditions, sans entrer dans les détails de cette longue controverse, définitivement close à notre avis, il ne nous reste qu'à tirer les conclusions générales qui en découlent sur l'état culturel et spécialement religieux de l'Europe orientale, la future Russie, au milieu du IXe siècle, c'est-à-dire à l'époque de la formation des deux grands centres politiques varégo-russes, celui de Kiev et celui de Novgorod.

III. — L'EUROPE ORIENTALE A L'ÉPOQUE DE LA FORMATION DE L'ÉTAT RUSSE

L'aspect culturel et politique de l'Europe orientale vers le milieu du IXe siècle — époque qui précède d'une vingtaine d'années seulement la « première conversion » des Russes de Kiev, ainsi qu'on le verra plus loin — est très bien définie par le professeur H. Grégoire au cours de ses observations sur l'hypothèse de « 842 » qui vient d'être analysée. En complétant ses constatations par des données supplémentaires, on arrive au résultat suivant :

Trois étapes caractérisent l'infiltration progressive des Scandinaves dans l'Europe orientale et leur avance vers les régions de la mer Noire :

1° Pour la première moitié du IXe siècle, les sources byzantines, scandinaves et arabes ne mentionnent que des voyages d'affaires des gens du Nord ayant pour but unique de traverser la grande plaine de l'Europe orientale, afin d'atteindre, pour leur commerce, Itil (la capitale du royaume Khazar), Constantinople ou même Bagdad.

2° Vers le milieu du IXe siècle, peut-être même dans les années 30, on constate pour la première fois, dans la région de Novgorod, l'existence d'un Etat varègue ou « russe » dominant les tribus slaves et finnoises et dont le chef porte le titre de Khagan, donné par la chancellerie impériale de Byzance, à l'instar de celui du souverain de la Khazarie, à tous les princes barbares de l'Europe orientale[14].

13. L'article, d'ailleurs très intéressant, de Mme LIPSCHITZ, paru en 1948 dans *Istoritcheskie Zapiski* de Moscou et intitulé *L'expédition des Russes contre Byzance avant l'an 842*, a été analysé en détail par l'auteur de ces lignes dans un article spécial destiné à la revue *Russie et Chrétienté* (Paris).

14. Cette pratique est formellement attestée par une lettre de l'empereur Louis-le-Germanique au basileus Basile Ier (en 871), qui signale précisément l'attitude de sa chancellerie de qualifier de khagans, sans différence, « les chefs des Avars, des Khazars ou des Normands ». *Mon. Germ. Hist.*, Sor. III. [illegible], et DÖLGER, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters*, I [illegible]chen, 1924), p. 59, n° 487.

3° Dès avant 860, les Scandinaves se trouvent installés à Kiev d'où ils lancent, en juin de cette année, leur première attaque contre Constantinople, ce qui fait admettre que, vers cette même époque, la voie fluviale de Niémen-Pripiat'-Dniepr se trouvait déjà sous le contrôle effectif, sinon en pleine dépendance, des Suédois[15], établis sur l'ile de Gottland, particulièrement riche en trouvailles archéologiques de monnaies et autres objets provenant du commerce avec l'Orient.

Ce tableau historique d'ensemble a certainement le défaut de ne pas concorder avec l'opinion des trois éminents professeurs d'histoire qui se sont prononcés sur la même question... naturellement, eux aussi, en complet désaccord entre eux, car l'ancien dicton *Quot juristae, tot opiniones* est également valable pour les historiens!

Quelle est, en effet, pour les savants que nous avons en vue, l'origine de l'Etat russe : où et quand naquit la première organisation étatique varègue sur le sol russe ? Les réponses sont fort intéressantes :

Si pour le professeur H. Grégoire c'est « Novgorod avant 839 » — car c'est de là que serait partie la mission des *Rhôs* qui apparaît alors à Constantinople, — pour le professeur G. Vernadsky, c'est son « Khaganat russe », c'est-à-dire « Tmoutarakan-Azov » dès le VIIIe siècle[16], — tandis que pour le professeur A. Vasiliev, c'est « Kiev avant 839 »[17].

Qui donc de ces trois grands historiens a raison ?

Du point de vue de la thèse de feu Vasilievsky, c'est évidemment M. G. Vernadsky, puisque sa théorie nous fournit une explication toute naturelle de la possibilité d'attaques russo-varègues contre les possessions byzantines en Anatolie ou en Crimée au début du IXe ou même vers la fin du VIIIe siècle. Mais qu'en pensent ceux qui se permettent de révoquer en doute cette hypothèse ?

Dans le cadre de cette courte étude, il nous est impossible d'aborder dans toute son ampleur le grand problème de la formation étatique de la Russie ancienne en examinant l'origine des *quatre ou cinq colonies militaires et commerciales* établies au IXe siècle par les Scandinaves (et surtout par les Suédois) dans l'immense plaine de l'Europe orientale. Toutefois, il est impossible de renoncer complètement à fixer ici ne fût-ce que les principaux faits et les principales dates de cette pénétration scandinave en Russie, notamment dans les régions voisines de

15. Avant l'auteur de ces lignes, qui croit avoir clairement démontré ce fait dans son ouvrage consacré au prince Askold (1947), c'est le professeur A. Soloviev qui l'avait déjà reconnu dans son très important article sur les *Nouvelles Fouilles de Grodno*, dans *Mémoires* (Zapiski) *de l'Institut scientifique russe de Belgrade* (1935), pp. 85 ss.

16. Dans le premier volume de son *Ancient Russia*.

17. *Op. cit.*, chapitre : *The question of the Origin of the Russian State.*

la mer Noire, — prélude à l'introduction du christianisme dans la région de Kiev. Voici donc ce qui serait surtout à noter dans cet ordre d'idées.

Comme le dit très bien un historien russe de nos jours[18], « dans l'œuvre de christianisation de l'Europe orientale, une importance décisive revient au puissant phénomène de la colonisation normande qui aboutit à la formation de *plusieurs principautés russes indépendantes*, lesquelles, au cours des IXe et Xe siècles, fusionnèrent peu à peu en un seul Etat de Novgorod-Kiev ». Or, pour notre thème, il est évidemment très important de connaître au juste celles de ces principautés varégo-russes qui gravitaient vers la mer Noire.

Dans cet ordre d'idées et contre l'hypothèse du professeur G. Vernadsky, remarquons tout d'abord qu'un « khaganat russe » d'Azov-Tmoutarakan existant dès le VIIIe siècle est, à notre avis, une conception purement théorique qui ne trouve de preuves sûres ni dans le témoignage des contemporains, ni dans les données des explorations archéologiques modernes dans le Midi de la Russie. C'est probablement le titre de khagan, donné en 839 au chef des *Rhôs* (qui déclaraient eux-mêmes être des Suédois) qui aura servi de point de départ à cette hypothèse. Mais, comme on l'a déjà vu, ce titre s'appliquait dans le cérémonial khazar et byzantin indistinctement à tous les chefs des tribus ou territoires « barbares » de l'Europe orientale. Nous savons d'ailleurs qu'au XIe siècle encore, du temps de saint Vladimir et de Iaroslav, les grands-princes de Kiev eux-mêmes étaient dénommés ainsi par leurs propres sujets. Ce titre à lui seul ne prouve donc rien dans notre cas. Quant à d'autres *facta concludentia*, ils parlent contre l'existence d'un *Russian kaganate*, c'est-à-dire d'un Etat russe tant soit peu considérable dans le voisinage de la mer d'Azov et de la mer Noire. De nombreux auteurs arabes qui parlent des « Russes » depuis le milieu du IXe siècle — avec Ibn-Khordadhbeh en tête (vers 846/847 d'après l'orientaliste hollandais Goje) — ne les connaissant que dans le rôle d'énergiques marchands ou encore comme des « brigands » dans leur petite colonie de Tmoutarakan, dans l'orbite du grand Khaganat khazar. Vers le milieu du IXe siècle, aucun Etat russo-varègue indépendant n'existait donc sur la mer Noire. Ce résultat négatif est confirmé du reste par les recherches archéologiques dont le très maigre butin en fait d'objets scandinaves trouvés dans cette région (et probablement importés par les marchands scandinaves) ne donne aucune possibilité de conclure à l'existence d'une ancienne et importante colonie varègue dans le Midi de la Russie[19].

18. V. A. Moskine, *Le Christianisme en Russie avant saint Vladimir* (en serbe), dans *Vladimirsky Sbornik* (Belgrade, 1938), p. 7.

19. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur la *Carte des objets scandinaves trouvés en Russie*, annexée à l'ouvrage archéologique

Cette dernière observation exclut également la théorie du professeur A. Vasiliev, notamment l'installation présumée des Varègues sur le moyen Dniepr dès avant 839 : cette interprétation donnée à l'apparition à cette époque d'une mission des *Rhôs* à Constantinople nous paraît fort douteuse. Mais, dans tous les cas, ce récit des *Annales Bertiniani* constitue la première mention authentique de « Russes » dans l'histoire internationale du Moyen-Age européen. Le voici :

839. — Arrivèrent des envoyés Grecs, de l'empereur Théophile, apportant, avec de riches présents, une lettre; et l'empereur les reçut honorablement à Ingelheim [...] Et il (le basileus) envoya avec eux certains individus qui se disaient, c'est-à-dire leur nation, être des *Rhos* que leur roi, dénommé *Chacanus*, lui aurait envoyés, comme ils l'affirmaient, en vue d'un accord d'amitié (*amicitiae causa*). Par la susdite lettre, il priait que, par la grâce de l'empereur, il leur fût rendu possible de rentrer chez eux à travers tout son empire, car les routes, au milieu de tribus barbares et extrêmement féroces par lesquelles ils étaient venus chez lui, à Constantinople, étaient trop sauvages; et lui, il ne voulait pas, pour le retour leur faire subir ce danger. Ayant fait strictement examiner la cause de leur arrivée, l'empereur constata qu'ils appartenaient à la nation des Suédois (*comperit eos gentis esse Sueonum*), mais, jugeant qu'ils pouvaient être des espions explorant son empire aussi bien que le nôtre, il résolut de les retenir jusqu'à plus ample information [20]...

L'auteur de ce récit constate donc expressément :

1) que ces inconnus arrivés à Ingelheim s'appelaient eux-mêmes *Rhôs*, mais se révélèrent comme étant de nationalité suédoise;

2) que, pour arriver à Constantinople, ils avaient emprunté une route infestée de tribus « sauvages »; et

3) que, pour revenir chez eux en évitant cette route si pleine de dangers, ils ne voyaient d'autre issue que de passer par l'Allemagne.

Ces constatations sont, naturellement, d'une extrême importance.

En premier lieu, l'équation : *Rhôs* = *Suédois* devrait vraiment mettre fin à l'éternelle controverse sur la signification ethnographique de ce nom *Rhôs* — *Rôs* — *Russes* : tel qu'il était compris alors dans le Nord et l'Est européen, il signifiait

capital de T. J. Arne, *La Suède et l'Orient* (Upsal, 1914) où tout le Midi de la Russie ne nous donne presque rien sous ce rapport. Des objets scandinaves (et encore très peu nombreux) n'apparaissent qu'à Verkhnéé-Saltovo et à Krasniansk, dans le gouvernement de Kharkov.

20. Voir *Mon. Germ. Hist.*, Sor. I, 434. — Cette chronique, écrite par Prudentius, évêque de Troyes (en France), couvre la période de 835 à 861; elle est souvent appelée *Annales Bertiniani*.

donc un Scandinave faisant partie de la nation suédoise. Ce témoignage est, du reste, confirmé par deux remarquables faits historiques et linguistiques dont l'origine remonte à cette même époque et qui, à travers onze siècles, ont survécu jusqu'à nos jours. C'est le fait que les Finnois — premiers témoins de la pénétration des Suédois, par le golfe de Finlande, dans la Russie du Nord — les appelaient, eux aussi, « Russes », *Ruotsi*, et que, d'autre part, la même dénomination était appliquée dans le secteur méridional de cette pénétration : notamment dans la région lithuanienne du Niémen dont l'embouchure et le cours inférieur gardent toujours le nom de *Rus*. Quant à la mention des contrées sauvages que la mission du « khagan » russe avait traversées pour arriver à Constantinople, elle condamne assez clairement la thèse du professeur Vernadsky aussi bien que celle du professeur Vasiliev, puisque ces « Russes-Suédois » ne pouvaient évidemment partir pour leur voyage ni de Tmoutarakan, ni de Kiev : c'est que, dans la première hypothèse, ils n'avaient à franchir aucun « pays sauvage » (n'étant séparés de Constantinople que par la mer Noire) tandis que, si leur point de départ était Kiev, on ne verrait pas non plus quels « cruels barbares » auraient pu les intimider sur ce chemin, les steppes qui séparent Kiev de la mer Noire se trouvant à cette époque sous le contrôle politique des grands khagans de Khazarie, amis et fidèles alliés des basileis de Byzance. Nous savons, du reste, *qui*, en réalité, siégeait en maître à Kiev vers l'an 839 : ce n'étaient pas les Varègues, mais ces mêmes Khazars dont la domination s'étendait alors non seulement sur le Midi de la Russie, mais encore sur toutes les tribus slaves du centre du pays, ne laissant à l'infiltration des Varègues que les seules régions du Nord. Notre *Nestor* fait catégoriquement mention de ce fait en racontant les événements d'avant 862.

Dans ces conditions, il était très naturel, comme l'a fait M. H. Grégoire, de penser aux Suédois des régions de Novgorod, — d'où ils ne furent chassés par les tribus indigènes que vers l'an 860. Mais il est tout de même assez difficile d'admettre que, pour envoyer sa mission à Constantinople, le chef de cet Etat varègue-russe de Novgorod l'ait dirigée sur la voie encore inexplorée d'Ilmen-Lovat'-Dniepr, occupée effectivement par de rudes tribus slaves, plutôt que de se servir de la route vers l'Orient, normale à cette époque : la Volga, artère archi-connue du grand commerce international, utilisée depuis bien longtemps par tous les marchands du Nord — slaves, scandinaves, bulgares de Kama — se dirigeant vers Itil, Constantinople ou même Bagdad.

Aussi, une *autre* réponse s'impose-t-elle nécessairement à [illegible] question. Nous savons aujourd'hui que, dès le début du [illegible]cle, au moins deux colonies militaires et commerciales [illegible]es avaient existé sur le littoral sud de la mer Baltique : [illegible]ux environs de la ville actuelle de Grobin (en Courlande)

et l'autre sur le Kurisch-Haff, non loin de la station balnéaire moderne de Kranz[21].

Dès cette époque, les Suédois devaient donc chercher à étendre leur « sphère d'influence », sinon leur domination, dans la région du Niémen dont l'embouchure (nommée *Rus*) se trouvait déjà sous leur contrôle[22]. Par conséquent, on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance que le *konung* suédois qui avait réalisé cette poussée scandinave en terre prusso-lithuanienne aura également songé à explorer tout le système de communications fluviales dans ces parages, afin d'y trouver, pour le commerce scandinave, un débouché plus court que celui de la Volga[23].

Grâce à saint Rimbert, disciple, successeur et biographe de saint Anschaire, on sait qu'en 853 et 854 le roi Olov de Birka fit débarquer en Courlande toute une armée qui comprenait déjà des chrétiens dans ses rangs[24], qu'il s'empara d'une importante place forte nommée Apulia et s'avança dans l'intérieur du pays.

C'est sans doute au cours de cette campagne de 853-854 que fut occupé Goroden ou Garten (Grodno) sur le moyen Niémen dont la possession par les Suédois paraît être démontrée par les fouilles polonaises de 1932-1937[25]. Le succès de leur pénétration en terre lithuanienne et slave jusqu'au Dniepr et à Kiev est prouvé, en tout cas, par le fait que, bientôt après, cette ville avec toute la région des Polianes tomba en leur pouvoir, puisqu'elle fut le point de départ de leur grande expédition contre Constantinople en 860. Il est, semble-t-il, vraiment impossible de douter du développement direct, de cause à effet, de tous ces événements depuis le début du IXe siècle jusqu'aux années

21. Voir, au sujet des découvertes archéologiques y relatives, la remarquable publication de M. Birger Nerman, *Sveriges första storhetsid* (La première période de grandeur de la Suède), Stockholm, 1942, *passim*.

22. Ce fait était déjà connu de l'historien lithuanien du siècle dernier T. Narbutt, *Dzieje narodu Litewskiego* (Wilno, 1839).

23. Partant de Birka (sur le Maelar, au centre de la Suède) cette nouvelle voie constituait une route directe vers le Sud de l'île de Gotland, qui se révèle comme un véritable dépôt archéologique de monnaies et d'objets de toutes sortes de provenance orientale et témoigne ainsi d'un très intense trafic commercial avec l'Orient. Cf. Arne, *op. cit.*, p. 90.

24. Arne (*loc. cit.*) fait l'observation suivante au sujet des trouvailles archéologiques dans les tombes de l'île de Gotland : « On croit que les personnes qui ont été enterrées dans ces tombeaux étaient des chrétiens convertis par Anschaire ou ses successeurs. »

25. Tout ce qu'on avait pu obtenir sur le résultat des explorations polonaises à Grodno pour sa période la plus ancienne a été résumé dans notre *Askold*, Appendice I, pp. 107 ss., d'après les renseignements de l'historien polonais prince Jozef Puzyna, de l'ancien directeur du Musée de cette ville, M. J. Jodkowski et du professeur A. Soloviev (*art. cité*) qui tous font remonter son origine au IXe siècle. Quant à l'article de N. N. Voronine consacré à ces fouilles dans *Brèves communications* de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. (Moscou, 1942), pp. 138 ss., il se borne au « matériel des couches russes de Grodno » (p. 140) et avoue ne pouvoir encore donner de conclusions définitives sur l'ensemble des résultats acquis (p. 138).

50 et depuis l'expédition du roi Olov en Courlande-Lithuanie jusqu'à l'occupation de Kiev par le chef normand. Les chroniques russes le connaîtront sous le nom d'*Askold*; il sera le premier assaillant russe de Constantinople (860) et le premier prince russe chrétien [26].

IV. — Le prince Askold de Kiev (856-882) et la « première conversion des Russes »

L'histoire d'Askold — ce fondateur de l'Etat varégo-russe de Kiev, organisateur de la première expédition russe contre Constantinople, auteur du premier traité russo-byzantin et premier prince chrétien — a été complètement négligée jusqu'au tout dernier temps dans l'historiographie russe. Examinée en détail par l'auteur de la présente étude (1947), l'histoire tout à fait remarquable de ce règne peut être résumée ici par les constatations suivantes :

1) En sa qualité de chef de l'incursion russe contre Constantinople (sûrement datée de juin 860), Askold devait évidemment se trouver solidement installé à Kiev quelques années avant cette date, très probablement comme un des capitaines du roi Olov lors de l'expédition de ce dernier en Courlande-Lithuanie de 853-854 (voir le chapitre précédent).

2) Il n'a, par conséquent, rien à voir avec le prince suédois Rurik, fondateur de l'Etat de Novgorod, qui n'apparaît dans cette région qu'en 862.

3) L'existence parallèle, à cette époque, de deux Etats varègues dans le Nord et dans le Sud de la Russie, — sciemment ignorée par *Povest* en raison de sa tendance à représenter toute la Russie comme un Etat unifié dès le début sous la dynastie de Rurik, — était très bien connue de certains vieux annalistes russes dont les écrits ne se sont pas conservés jusqu'à nos jours. Un des premiers auteurs étrangers qui s'intéressa à l'histoire de la Russie et qui put, au XVIIe siècle, consulter encore ces chroniques, disparues depuis, atteste clairement que le Varègue Rurik avec ses frères furent appelés au pouvoir dans la « Russie occidentale » (*sic*) au temps où « Askold et Dir » gouver-

[26] Aucun conflit à main armée n'étant signalé dans nos sources entre les [illegible] d'Askold, en train d'occuper Kiev, et les Khazars, maîtres de ce [illegible] (soit directement, soit par l'intermédiaire des Hongrois, nomades [illegible] steppes du Midi), il y a lieu d'admettre que ces Varègues, numéri[illegible] encore trop faibles, pouvaient bien se reconnaître vassaux du grand [illegible] de la Khazarie. Cette conjecture est confirmée, semble-t-il, par le [illegible]ement donné par le célèbre orientaliste V. V. Barthold d'après lequel [illegible]zars auraient quitté la région de leur forteresse Sambat (Kiev) en 859 [illegible]ent (*La découverte de l'Asie*, trad. franç., Paris, 1947).

naient déjà la « Russie méridionale »[27] : c'est le diplomate polonais Jacques REUTENFELS, accrédité à Moscou sous le règne du tsar Alexis Mikhailovitch et dont le rarissime ouvrage *De Rebus Moscoviticis*, publié en 1680 à Padoue et dédié à Côme III, grand-duc de Toscane, est resté inconnu même aux plus grands historiens russes.

4) L'attaque des Russes contre Constantinople, déclenchée en juin 860[28], pendant l'absence de l'empereur Michel III (en guerre avec les Arabes) et précédée d'une assez longue période de dévastation aux alentours de la Ville Impériale[29], plongea le peuple grec dans une véritable consternation. Cette terreur ne cessa qu'après la destruction ou la dispersion des 200 bâtiments de la flotte varègue par suite d'une violente tempête survenue miraculeusement — telle était la conviction des Grecs — grâce à l'intervention céleste de la Sainte Vierge, protectrice du peuple byzantin[30].

Cet événement donna lieu à plusieurs cérémonies religieuses à Constantinople, ainsi qu'à l'institution, plus tard, en Russie, d'une fête spéciale, *Pokrov* (« Protection ») de la Sainte Vierge, célébrée le 1er octobre, devenue très populaire et observée jusqu'à nos jours dans l'Eglise russe.

5) Le danger immédiat de la part des Russes étant, pour le moment, écarté, le gouvernement byzantin chercha immédiatement à se prémunir, à ce sujet, contre un retour éventuel de ses agresseurs en faisant jouer une pression pacificatrice sur le chef varègue de Kiev par son voisin, le kagan de Khazarie. Selon toute probabilité, c'était là le côté politique d'une mission envoyée de Constantinople à Itil, dont furent chargés, vers la fin de cette même année 860 ou au début de 861, les célèbres « Apôtres des Slaves », saint Cyrille-Constantin et son frère, saint Méthode. L'explication officielle donnée à cette mission était de nature religieuse : tenter d'organiser l'évangélisation de la Khazarie.

C'est seulement cette dernière tâche des deux saints missionnaires qui devait leur réussir jusqu'à un certain point (voir ci-après), tandis que, sous le rapport politique, tout resta

27. « Ruricus, Siniev seu Sinaus et Truvor... publicis nuntiis ad tractanda Russiae Occidentalis gubernacula sunt evocati anno admodum 860, cum in Meridionali Russia Oskaldus et Dyrrhus rerum pocirentur », p. 35 de l'ouvrage cité plus loin.

28. Cette date exacte n'a pu être établie que grâce à la découverte par le professeur belge Fr. Cumont, faite en 1894, d'une vieille chronique byzantine inconnue jusqu'alors.

29. Ce détail résulte de l'analyse minutieuse des événements de 860 faite par le professeur Vasiliev dans son ouvrage déjà cité, pp. 203 ss.

30. C'est surtout le récit de l'analiste byzantin Siméon Logothète (seconde moitié du Xe siècle), répété ensuite en Russie par *Povest* (sub 866) et la chronique de Novgorod (sub 854) qui contribua à une très large diffusion de la croyance en ce miracle : la « robe » de la Sainte Vierge, conservée dans la basilique des Blakhernes, plongée par le patriarche dans la mer, et la tempête survenue immédiatement après.

comme par le passé entre les Grecs de Byzance et leurs nouveaux adversaires, les Slaves et Varègues de Kiev. Du moins, en septembre 865 encore, le pape saint Nicolas écrivait au basileus Michel en lui rappelant avec ironie que, depuis 860, rien n'était fait par le gouvernement byzantin pour punir ceux qui avaient dévasté son pays jusqu'aux murs de la capitale en tuant une multitude de ces sujets et en incendiant des églises[31].

6) Au point de vue religieux, c'est sans doute à la mission des saints Cyrille et Méthode qu'il faut attribuer les prémices de la conversion des Varégo-Russes, notamment de ceux qui se trouvaient dans l'orbite du royaume khazare, c'est-à-dire de ceux de Tmoutarakan, comme le constate très justement l'historien de l'Eglise russe GOLOUBINSKY. Et nous devons ce précieux renseignement à une lettre encyclique du patriarche Photius aux patriarches d'Orient, dans laquelle il se vante, entre autres, des succès de son œuvre de propagande chrétienne : ces mêmes cruels Russes — τὸ Ῥῶς — qui avait attaqué Constantinople se trouveraient en paix avec l'Empire et lui auraient même demandé un évêque[32]. Dans le premier volume de son *Histoire de l'Eglise russe* (Moscou, 1900, pp. 40 et ss.), Goloubinsky émet l'opinion que Photius aurait simplement rétabli l'ancien évêché de Tamatarkha-Tmoutarakan.

7) Les derniers mois de cette même année 867 furent marqués de trois événements mémorables pour l'histoire des origines chrétiennes en Russie. En septembre : assassinat du basileus Michel III au cours d'une révolution de palais à Constantinople et avènement au trône de Basile le Macédonien qui, en novembre, dépose et envoie en exil l'usurpateur du trône patriarcal Photius; il rappelle ensuite sur son siège le patriarche légitime, saint Ignace, fidèle à Rome et à l'unité de l'Eglise universelle. Au même mois de novembre, le 13, meurt le grand pape, saint Nicolas, dont le prénom sera le nom de baptême du prince Askold et inaugurera ainsi l'usage de ce prénom populaire en Russie.

Ces événements sont, pour ainsi dire, une introduction directe à ce qui va se passer à Kiev — à la « première conversion des Russes ». Car, juste au cours de ces années 60-70 du IXe siècle, on se sent las, de part et d'autre, Grecs et Russo-Varègues, d'une situation politique anormale. Peu à peu, grâce au nouvel empereur grec Basile Ier — et c'est son propre petit-fils Constantin Porphyrogénète qui nous apprendra ces faits — la diplomatie de Byzance parvient à avoir raison de l' « isolationnisme » des Russes de Kiev et le basileus, non sans avoir dépensé de fortes sommes pour préparer le terrain à ces négociations, envoie à Kiev une mission diplomatique qui réussit pleinement : un traité de paix et d'amitié est conclu entre Kiev

31. MIGNE, *Pat. Lat.*, t. 119, pp. 926 ss.
32. MIGNE, *Pat. Gr.*, t. 102, col. 735 ss.

et Byzance, et une porte est largement ouverte à l'évangélisation de la région du Dniepr. Le patriarche saint Ignace s'empresse d'envoyer chez Askold-Nicolas, peut-être déjà chrétien à cette époque, un haut prélat grec d'origine slave — auquel la tradition ecclésiastique russe donne le nom de saint Michel — et ce dernier devient évêque (ou archevêque) de Kiev. Tout cela se passa en 873 ou 874[33].

8) Bientôt après la conclusion de ce traité eut lieu un fait historique, peu connu, mais très remarquable et assez surprenant — le premier, mais pas le dernier de cette nature dans l'histoire de la Russie — qui doit, à notre avis, être considéré comme l'exécution d'une des clauses de cet accord gréco-russe. Bien qu'on ne l'ait jamais mis en rapport avec le traité de 874 (généralement bien oublié), nous croyons que cette interdépendance est suffisamment prouvée par le retour de faits analogues (comme on le verra plus loin) après les traités gréco-russes de 911 et de 944. Il s'agit de ce fait que les Russo-Varègues, en partie déjà chrétiens, s'attaquèrent alors pour la première fois au monde musulman, évidemment pour soulager les forces byzantines, toujours menacées ou attaquées par les Arabes.

En effet, un écrivain arabe du Xe siècle nous apprend qu'entre 864 et 884 une incursion des « Russes » (évidemment de Tmoutarakan) eut lieu dans la région d'Abaskum sur la mer Caspienne, région soumise au khalifat de Bagdad[34]. D'autres Russes (*Rus*) sauf ceux de Tmoutarakan — dont la participation à l'attaque d'Askold contre Constantinople en 860 était assez évidente — n'ayant pu entreprendre aucune expédition dans ces parages, il s'ensuit qu'il se trouvaient dans une certaine dépendance politique de Kiev, et que le gouvernement de cet Etat dans les années 70 du IXe siècle était tout disposé à venir en aide à Byzance dans sa lutte permanente contre les Arabes.

9) Somme toute, le long règne d'Askold se révèle ainsi comme un très important début de l'Etat varégo-russe de Kiev; et ce prince mérite bien sa place d'honneur à côté des principales figures de souvenirs de la Russie anté-mongole — sainte Olga et saint Vladimir, Iaroslav le Sage et Vladimir Monomaque — et cela non seulement au point de vue séculier et politique, mais aussi au point de vue religieux.

Pour le bilan politique de ce règne, ne pouvant entrer ici

33. Voir le témoignage de Constantin Porphyrogénète dans *Theophanes Cont.*, c. 97 (éd. Bonn, 1838). — Dans son recueil capital des chartes byzantines, Fr. Dölger date ces faits (armistice, traité de paix, mission d'un archevêque) de « 874 (?) ». *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters*, I (Vienne, 1924), p. 60.

34. La date approximative de l'attaque d'Abaskum résulte du fait qu'elle eut lieu sous le gouvernement de Alide Hasan ben Zaïd, vassal du khalife de Bagdad : 1250-1270 de l'hégire, ou 874-884 de notre ère. Voir le très intéressant article de V. Minorsky, *Rus*, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, p. 1264 (d'après les travaux de l'orientaliste russe V. Dorn du milieu du XIXe siècle).

dans les détails (amplement exposés dans notre monographie consacrée à Askold), il suffit de constater, en guise de synthèse de tous les faits historiques y relatifs, que, par son traité avec le basileus Basile Ier, — bientôt après le renouvellement des liens de paix et d'amitié entre cet empereur et l'empereur Louis le Germanique ainsi que l'accord économique entre ce dernier et le Danemark (ces actes étant de 873) — Askold ferma, pour ainsi dire, la grande chaine culturelle qui, sortant de Constantinople, entourait toute l'Europe occidentale et, par la mer Baltique et le système fluvial du Niémen, aboutissait à Kiev, en englobant ainsi tous ces pays en une grande *Respublica christiana*.

10) En ce qui concerne l'activité religieuse du gouvernement d'Askold après sa « première conversion des Russes », il faut noter trois faits importants mentionnés parmi les renseignements (en général assez rares) se rapportant à ce règne.

1° La première église chrétienne de Kiev, dédiée à saint Michel (dont les vestiges ont été découverts de nos jours) fut aménagée, sans doute par l'archevêque Michel, dans les « cryptes » (*pestchery*), pour éviter des actes hostiles de la part de la population en grande partie encore païenne[35].

2° Il existe des indications sur les efforts faits par le prince Askold pour faire pénétrer le christianisme dans la Russie du Nord, c'est-à-dire dans la région de Novgorod, occupée par son adversaire le prince Rurik. Le fait est qu'un parti chrétien s'étant formé dans ces parages et son chef, « Vadime le Brave », ayant été tué par Rurik, ses partisans échappés à l'exécution se réfugièrent à Kiev, auprès d'Askold, donc très probablement à la source de ce mouvement d'expansion du christianisme en Russie[36].

3° Le peuple kiévien garda longtemps le souvenir de son prince Askold-Nicolas comme d'un souverain chrétien très pieux, et l'historien russe de la première moitié du XVIIe siècle, Tatistchev, constate avoir rencontré, dans divers vieux écrits russes du Moyen-Age, la mention du prince Askold qualifié de « Bienheureux ».

Il est intéressant, dans le même ordre d'idées, qu'un remarquable code manuscrit ecclésiastique (découvert en 1923 seulement), un *Bréviaire* du temps de saint Vladimir, nomme Askold à la tête des défunts qui devaient être commémorés à chaque messe[37], parmi lesquels était mentionné aussi Vadime.

35. Sur cette église et le premier évêque de Kiev, saint Michel, voir notre *Askold*, pp. 45 et 46.

36. Voir, pour ces faits, le chapitre suivant.

37. Ce *Bréviaire* daté de 999, composé sous le premier évêque de Novgorod, Ioakim, et conservé dans un volumineux code en parchemin du XIVe siècle, a été découvert en 1923, égaré dans une paroisse de son diocèse, par l'archevêque de Winnitza, Mgr Ioann (Jean), et décrit en détail avec quelques reproductions photographiques par le professeur I. Ogiensko, dans la revue ukrainienne de Lwow, *Stara Ukraina*, 1925, V, pp. 81-87. Jusqu'à présent, on n'a

11) Au sujet de la fin du règne d'Askold, on ne saurait avancer rien de sûr. S'il est possible et même vraisemblable qu'il fut tué, attiré dans un guet-apens, par un rival varègue de la Russie du Nord (comme le raconte *Povest*), on ne connaît, par contre, ni la date de cet assassinat, ni le nom de son auteur; car « Oleg » et « 882 » donnés par *Povest*, se contredisent (comme on le verra au chapitre consacré à Oleg) : si la date est exacte, ce n'est pas Oleg qui tua Askold, — et si c'est bien Oleg, alors la date doit être reportée à une époque postérieure. Plus vraisemblable est, à notre avis, la première de ces deux possibilités; car, en tout cas, comme on le verra plus loin, cet événement avec l'installation à Kiev d'un pouvoir varègue païen, celui d'Oleg, n'eut lieu que vers l'an 892. Le meurtrier d'Askold ne s'empara *pas* de Kiev en 882 : on voit, en effet, par la même chronique qu'Askold reçut une sépulture princière au centre de la ville avec une chapelle dédiée à saint Nicolas, ce qui eût été impossible si Kiev s'était déjà trouvée au pouvoir de son adversaire païen; c'est donc Dir, le compagnons d'armes d'Askold (cité partout à côté de lui) qui lui aura succédé comme chef d'Etat, — pour périr, lui aussi, quelques années plus tard, cette fois par la main d'Oleg. Contrairement au cas d'Askold, il fut enterré quelque part aux confins de la ville, « derrière [l'église de] sainte Irène ».

V. — Le prince Rurik de Novgorod (862-879), Vadime le Brave et les premiers chrétiens de la Russie du Nord

En comparaison avec les événements du long règne du prince Askold dans la région du Dniepr, ce qui se passait de son temps en Russie septentrionale est très peu intéressant du point de vue des origines chrétiennes : c'est, au fond, l'unique incident de « Vadime le Brave » mentionné au chapitre précédent. Cet incident mérite, toutefois, de retenir l'attention d'un historien du christianisme en Russie, beaucoup plus, en tout cas, que cela n'était le cas pour les auteurs de *Povest*... qui n'en parlait pas du tout! Pourquoi ?

La réponse à cette question est déjà assez significative pour le thème principal de cette étude. Elle est claire :

Les annalistes russes du XIe siècle, de pieux moines kiéviens et d'ardents (et tendancieux) admirateurs de la dynastie de leurs souverains, dite de Rurik, devaient naturellement ressentir quelque répugnance à représenter le premier ancêtre de

publié, semble-t-il, rien de plus précis permettant d'apprécier la juste valeur de cette remarquable découverte. — Un compte rendu de l'article du professeur Ogienko (aujourd'hui dans les ordres monastiques, Mgr Hilarion) a été donné par N. Koroliva dans la revue *Échos d'Orient* (1930), pp. 342-346.

cette dynastie comme un destructeur des prémices chrétiennes dans son pays.

Mais ce Vadime le Brave tué par Rurik était-il bien chrétien ? — Oui, il l'était très sûrement, et cela est prouvé incontestablement par le fait que son nom, avec celui d'Askold, figure sur la liste des défunts du *Bréviaire* de Novgorod de 999 qui devaient y être commémorés à chaque messe.

Mais il y a une autre raison encore, tout aussi sérieuse, pour laquelle il importe d'examiner d'un peu plus près cet incident Rurik-Vadime, peu connu, mais très réel, et qui peut être daté assez exactement entre 874 et 879[38]. Cette raison, c'est le fait que, d'après les sources historiques utilisées par Tatistchev, Vadime était cousin germain de Rurik et, par conséquent, compétiteur vraisemblable de son pouvoir. Le complot de Vadime se présente donc, semble-t-il, comme une action de double nature : religieuse et purement politique.

Que savons-nous donc de tout cela ? Qui étaient, au fond, ce Rurik et ce Vadime, et comment se présente cette conjoncture politico-religieuse novgorodienne dans les années 70 du IXe siècle ?

Ce que *Nestor* et ses continuateurs racontent dans *Povest* sur tout ceci est bien connu :

Au milieu du IXe siècle, les Varègues dominent dans la Russie du Nord, les Khazars dans la Russie du Sud. Vers 860, les premiers sont chassés par les tribus slaves et finnoises de cette région, mais des luttes intérieures plongent le pays dans l'anarchie et on se décide à rappeler les Varègues. La formule de cet appel est classique : « Notre terre est grande et riche, mais nous n'avons pas d'ordre chez nous. — Venez la posséder et nous gouverner... » Sur ce, arrivent les trois frères varègues — les « Russes » Rurik, Sinéus et Truvor — et, en 862, la domination suédoise est réinstallée dans la Russie du Nord.

Ce récit est suffisamment étrange. On ne voit pas la population slave et finnoise, qui venait de se libérer de ses « colonisateurs » ou « violateurs » (*naselniki* ou *nasilniki*) comme on les appelait alors, les rappelant si tôt après la libération!

Tout cela demande évidemment une explication. On la cherche, comme on sait, depuis deux siècles et demi en échafaudant hypothèse sur hypothèse. Mais tout comme l'origine de l'Etat varègue de Kiev serait incompréhensible sans notre connaissance de l'installation des Suédois d'Askold sur le Dniepr dans les années 50 du IXe siècle, ainsi les événements de Novgorod en 862 resteraient obscurs sans les informations venant des sources historiques scandinaves sur l'expansion suédoise, faite à la même époque, dans presque tous les pays limitrophes de la mer Baltique (sauf la Lettonie).

Sous ce rapport, il faut bien se résoudre enfin, pour con-

38. C'est-à-dire : introduction du christianisme à Kiev et mort de Rurik.

trôler *Nestor*, à jeter un coup d'œil sur ce que les annales *suédoises* ont conservé au sujet de cette pénétration scandinave en pays slave et finnois.

Il s'agit, notamment, de sources *antérieures* à la chronique de *Nestor* et relatives précisément à cette expansion suédoise en direction de ses voisins de l'Est. Elles constatent qu'à l'époque même où (comme on l'a vu plus haut) les guerriers du roi Olov de Birka pénétraient en Courlande-Lithuanie (853-854), ceux de son compétiteur, le roi Erik Anundson d'Upsal († 882) s'emparaient d'une grande partie de la Finlande, de l'Estonie et des *contrées adjacentes situées plus à l'Est*. C'est le juge suédois Torgny qui l'affirmait, vers l'an 1016 déjà, dans son discours resté célèbre, prononcé à la diète d'Upsal contre la politique orientale trop passive de son roi, Olov Skötkonung[39]. Cette information se trouve, d'autre part, pleinement confirmée au XVIIe siècle par l'historiographe de la cour de Suède Oernehjälm, ce qui est important, car il avait encore la possibilité de se servir des chroniques et documents anciens détruits lors de l'incendie du château royal de Stockholm en 1697. Cet historien nous apprend que, dans les territoires désignés ci-dessus, les rois de Suède installaient, pour les gouverner, des princes-vassaux pris ordinairement dans leur propre parenté, — *fiduciarios quosdam regulos sui sanguinis*[40].

Si l'on ajoute à tout cela les renseignements fournis sur le même sujet — également d'après des sources historiques disparues depuis lors — par Tatistchev et Reutenfels (cités plus haut), — le tableau général qui se dégage, quant aux événements de 859-862 dans la Russie du Nord, devient enfin assez clair.

Dans ces conditions, il est difficile de ne pas supposer que Rurik et ses deux frères, d'origine « russe » d'après *Nestor* — c'est-à-dire des Suédois d'après la constatation si catégorique de 839 — appartenaient précisément au nombre de ces « roitelets-vassaux » du puissant roi Erik Anundson, le premier unificateur des Suédois (après la mort du roi Olov de Birka en 859) et principale figure de la « première période de grandeur de la Suède » (B. Nerman).

En effet, d'importants détails de cette fameuse « invitation » de Rurik en 862, mentionnés dans les écrits de Tatistchev et Reutenfels viennent confirmer de tous points notre supposition. Voici comment se présentent ces renseignements qui éclairent non seulement toute la conjoncture des événements de 859-862, mais contiennent aussi une indication très précise sur l'origine de Rurik.

D'après les vieilles sources historiques utilisées par Tatistchev[41] — et en conformité avec le récit de Reutenfels (qui

39. Voir Birger NERMAN, *op. cit.*, pp. 122-124.
40. *Hist. Suec.*, lib. 4, c. 8.
41. Pour le récit qui va suivre, cet historien a surtout utilisé les fragments

avait donc connu les mêmes sources russes en travaillant à Moscou avant 1680) — c'est le chef de la fédération des tribus slaves et finnoises dans le Nord de la Russie, nommé Gostomysl [42], qui, après en avoir expulsé les Varègues vers 859-860, aurait résolu, tout de même, pour pacifier toute cette région multinationale, de recourir à un compromis politique avec les Suédois : n'ayant pas de fils, il aurait conseillé à ses compatriotes d'inviter, pour lui succéder au pouvoir, *ses petits-fils* étrangers, des princes varègues, issus du mariage d'une de ses filles avec un roitelet suédois de Finlande. Ainsi, du double point de vue biologique et politique, c'était bien un compromis, acceptable par les deux partis en présence, les Slaves de Novgorod et les Suédois de Finlande.

Telle était la vieille tradition novgorodienne concernant la fondation d'un Etat varégo-russe dans le Nord de la Russie et l'origine de son premier prince Rurik, « fils d'un roi finlandais et d'Umila, fille du prince Gostomysl de Novgorod », comme le note encore dans ses études historiques... l'impératrice Catherine II, qui ajoute que la fille cadette de ce même Gostomysl épousa un « prince slave » et fut la mère du « prince Vadime » [43].

On voit tout de suite en quoi ces détails intéressent notre thème : ils nous aident à comprendre la voie de l'infiltration du christianisme dans cet Etat varégo-russe, grâce, précisément, à ce Vadime et contre Rurik. Et l'on comprendra pourquoi nous ne voulons pas achever ce chapitre sans citer une autre source encore, qui vient confirmer cette origine de Rurik : ce sont les données, inconnues jusqu'à présent, d'une chronique également

de la fameuse chronique dite de *Ioakim*, attribuée au premier évêque de Novgorod de ce nom (999-1030). On sait quelle ardente polémique est née autour de ces textes dès leur publication, Tatistchev accusé de faux, etc. Mais, depuis l'ouvrage capital de Sénigov, *Investigations historiques et critiques sur les chroniques de Novgorod et l'Histoire russe de Tatistchev* (Moscou, 1887), les critiques approfondies de savants tels que Shakhmatov, Baumgarten, N. T. Belaïev, ont démontré toute la valeur de ces fragments d'une très vieille chronique malheureusement disparue depuis. — Nous n'ignorons pas la nouvelle hypothèse qui cherche à l'attribuer à l'archevêque de Novgorod du même nom qui vécut au XVIIe siècle (article de S. Shambinago, dans *Istoritcheskia Zapiski*, t. 21, Moscou, 1947), mais il ne s'agit pas de découvrir l'auteur de la compilation (peut-être postérieure) de ces vieux textes, mais de leur contenu qui remonte sûrement au XIe siècle.

42. « Gostomysl, fils du prince Burivoj », — ni plus ni moins mythique que Rurik avec ses deux frères, qui lui sont si étroitement associés dans la chronique de *Ioakim* — était un objet de foi chez les auteurs russes du XVIIIe siècle, mais il ne jouit pas de la faveur de ceux du XIXe, hypnotisés par [illegible], qui ne le connaît pas (étant lui-même plein de fautes et de graves [illegible]).

43. Voir *Ouvrages de l'impératrice Catherine II*, édités par l'Académie [illegible]iale des Sciences : *Travaux Historiques* (Saint-Pétersbourg, 1901), Ire partie, p. 7, et IIe partie, p. 493. L'impératrice répète évidemment Tatistchev [illegible]*ija Rossijskaja*, Moscou, 1768), mais elle ajoute aussi d'autres renseignements puisés à des « écrits concernant l'histoire russe » qu'elle ne précise

disparue depuis, mais mentionnées par Reutenfels (p. 35). Voici la traduction du texte auquel nous faisons allusion :

Ingo, roi des Suédois, refoula les Russes qui cherchaient à s'emparer de nouvelles terres dans le Nord [44]. Les autres Russes, ceux du lac Ilmen, demandèrent conseil à Gostemysl — qui avait grandement élargi sa ville natale Novgorod, déjà puissante et devenue naguère indépendante — au sujet de l'élection de leur souverain. Lui, n'ayant pas de postérité mâle, conseilla aux Russes de se demander des rois à l'étranger.

Outre la tradition se rapportant à Gostemysl, les sources historiques utilisées par Reutenfels connaissaient donc le fait d'une attaque des Novgorodiens contre les Suédois de Finlande (après l'expulsion de ceux-ci du territoire slave), mais les Suédois, sous la conduite de leur roi Ingo, parvinrent à les repousser. Comme ce dernier prénom est l'équivalent de Igor russe ou d'Ingver scandinave, on se trouve en présence d'une tradition russo-suédoise d'après laquelle ce prénom aurait été porté, précisément, par ce « roi » varègue en Finlande, — gendre de Gostemysl et père de Rurik.

Cette lignée : Ingo-Rurik-Igor est d'autant plus vraisemblable que la dynastie de ce dernier, établie à Novgorod puis à Kiev, se servait d'une « marque de famille » — le fameur « trident » ukrainien — qui la rattachait aux *Ynglinga* royaux de Suède [45].

Dans ces conditions, il est vraiment inutile de chercher à Rurik une autre origine. Car la récente hypothèse, savamment présentée par l'érudit russe, très connu, N. T. Bélaïev (dans *Seminarium Kondakovianum*, III, Prague 1929), identifiant Rurik de Novgorod avec le célèbre aventurier scandinave (*fel christianitatis*) Rorik de Jutland (826-873) est tout à fait inacceptable. Cette hypothèse, formulée déjà par le professeur de Dorpat F. Kruse (1836-1851) mais qui ne fut retenue alors par aucun historien russe, est inadmissible pour les trois raisons suivantes :

1) Tous les renseignements sur la parenté, l'activité et la chronologie de Rurik et de Rorik, respectivement donnés par les chroniques occidentales et russes, sont inconciliables.

2) On ne se représente pas Rorik le Danois, redoutable Viking pillant les contrées limitrophes de la mer du Nord (*fel christianitatis*), mais pacifié sur le tard comme vassal de l'empire franco-allemand sur le bas-Rhin et mort bientôt après 873 (date de sa dernière apparition), se déplacer à volonté entre Dorestadt, sa résidence, et Novgorod, où Rurik le Russe régnait

44. « Ingo, Svecorum Rex, Russos, dum novas ad Septentrionem terras requirunt, repellit », etc. — Voir Reutenfels, *De Rebus Moscoviticis*, p. 35.

45. Voir, sur cette intéressante question héraldique, notre article dans *Vladimirsky Sbornik* (Belgrade, 1938).

sans interruption de 862 à 873, dans l'orbite politique du grand roi Erik de Suède.

3) Rorik le Danois (peut-être converti dans sa jeunesse, mais retombé dans le paganisme) est sûrement baptisé en 862[46], donc l'année même où, d'après l'hypothèse Kruse-Bélaïev, il aurait dû se trouver dans la région de Novgorod. Or, Rurik le Russe n'était pas chrétien, et toute sa descendance jusqu'à saint Vladimir reste, comme on le sait, dans le paganisme.

C'est précisément ce dernier point qui importe le plus pour le thème de cette étude, car il concerne l'opposition (mentionnée au chapitre précédent) qui existait en matière religieuse entre les deux cousins : Rurik, le païen, et Vadime, le premier prince chrétien en Russie septentrionale, tué au cours de son insurrection et commémoré depuis lors dans les prières de la jeune Eglise russe.

En guise de conclusion à ce chapitre consacré à Rurik, il y a donc lieu d'affirmer que les deux Etats varégo-russes de la seconde moitié du IXe siècle, indépendants l'un de l'autre — celui d'Askold, à Kiev, et celui de Rurik, à Novgorod, — se distinguaient déjà par leurs tendances religieuses : la Russie du Sud à demi-chrétienne, et la Russie du Nord, encore profondément païenne.

(à suivre.)

MICHEL DE TAUBE.

46. Les *Annales* de TRODOARD, sous cette année, mentionnent une lettre de l'archevêque Hincmar de Reims qui prie l'évêque d'Utrecht de persuader « Roricum Normannum nuper ad fidem Christi conversum » de ne pas recevoir et soutenir « Beaudouin l'excommunié par l'Église ». LANGEBEK, *Scriptorum Rerum Danicarum*, t. I (Copenhague, 1772), pp. 478 et 521.

La prédication en Union Soviétique

A propos d'un livre récent

ENCORE que bien des choses aient été écrites sur la situation religieuse en Union soviétique, il n'est pas rare qu'à distance on se fasse une idée bien inexacte de cette situation, soit qu'on exagère les restrictions imposées à la vie religieuse, soit qu'on se représente plus étendue qu'elle n'est en réalité la liberté qui lui est laissée de s'exprimer. Aussi faut-il saluer avec satisfaction tout document mis à notre disposition qui soit susceptible de nous fournir un élément concret et objectif d'appréciation.

Tel est le cas de l'ouvrage qui vient de paraître présentant au lecteur de langue française un choix de *Sermons* prononcés par le métropolite NICOLAS [1], auxiliaire du Patriarche de Moscou, Alexis. Certes, l'auteur est une personnalité discutée, et discutée bien au delà des cercles ecclésiastiques de Russie et de l'émigration. Le fait qu'il se soit engagé à fond dans la politique suivie depuis de nombreuses années par l'Eglise patriarcale (politique de loyalisme total vis-à-vis du pouvoir civil) lui a valu de solides animosités de la part de ceux qui répudient cette politique. Le rôle très actif que, dans le cadre de cette politique ecclésiastique, il a joué au sein du *Mouvement des Partisans de la Paix*, prenant la parole dans les grandes assemblées de ce mouvement en plusieurs capitales d'Europe, a attiré sur lui l'attention. Et si certains ont cru pouvoir saluer en lui un des pionniers les plus éclairés et les plus avancés du « progressisme », d'autres, au contraire, ne se sont point fait faute de stigmatiser son attitude comme d'un serviteur trop empressé d'un régime qui n'a pas renoncé à son dessein proclamé de bannir toute foi religieuse de la conscience des hommes. Il ne nous appartient

1. NICOLAS, Métropolite de Kroutitsy et de Kolomna, Docteur en Théologie, *Sermons*, traduits du russe par Nicolas Poltoratsky en collaboration avec Georges Kaminka, Éditions de l'Église Orthodoxe Patriarcale Russe, 5, rue Pétel, Paris-XVe, 1956.

pas de prendre parti dans cette querelle où, d'ailleurs, les passions humaines nous semblent jouer un très grand rôle, bien que dans des sens opposés. Si nous signalons cet aspect de la personnalité du prélat c'est, précisément, parce qu'il rend plus caractéristique le contenu de sa prédication.

Il ne nous a pas été donné jusqu'ici de l'entendre et nous ne pouvons juger personnellement de ses qualités d'orateur : un sermon lu est tout autre chose qu'un sermon entendu. Nous ne pouvons donc pas dire dans quelle mesure est justifiée la réputation que certains lui font d'être un nouveau Chrysostome russe. A la lecture, les caractéristiques de sa prédication paraissent être la simplicité, la clarté, la bonhomie jointes à une réelle profondeur. Il jouit d'un talent particulier pour mettre à la portée des fidèles les vérités de la foi chrétienne et les devoirs de la morale évangélique. — Mais avant d'entrer dans l'analyse du contenu de ces sermons, il ne sera sans doute pas inutile d'évoquer en quelques mots les conditions au milieu desquelles s'effectue cette prédication.

Après avoir été, durant de longues années, réduite à un silence presque absolu par des mesures persécutrices, tantôt violentes, tantôt plus subtiles, l'Eglise Orthodoxe a retrouvé depuis la guerre, en Union soviétique, une assez large mesure de liberté effective[2]. La détente intérieure que l'on sait a accentué les dispositions plus favorables dues à la période de la guerre. Bon nombre d'églises ont été rouvertes. Huit séminaires fonctionnent à nouveau[3]. Deux facultés de théologie, dites Académies ecclésiastiques, ont reconstitué leurs cadres[4], rassemblé à nouveau leurs instruments de travail[5], et peuvent désormais

2. De nombreuses études ont été écrites sur l'évolution de la situation religieuse en U.R.S.S. On pourra voir en particulier : G. Maklakoff, *L'Église Orthodoxe et le pouvoir civil en U.R.S.S. de 1917 à nos jours*, dans *Russie et Chrétienté*, Cahier n° 1 (1946), pp. 22-72. Cf. également C.-J. Dumont, *Composantes idéologiques de la situation religieuse en U.R.S.S.*, dans *Revue Française de Science politique*, octobre-décembre 1951, pp. 503-527.

3. Ce sont ceux de Moscou, Léningrad, Kiev, Saratov, Odessa, Stavropol, Minsk, Volhynie. Il y avait, en Russie, avant la révolution, cinquante-huit séminaires

4. A Moscou et à Léningrad. Il y avait avant la révolution deux autres Académies ecclésiastiques à Kiev et à Kazan. Sur la réouverture des séminaires et des académies, voir C.-J. Dumont, *Renaissance des études ecclésiastiques et de l'enseignement théologique supérieur en U.R.S.S.*, dans *Russie et Chrétienté*, Cahier n° 3-4 (1948), pp. 87-102.

5. La reconstitution des bibliothèques des Académies ecclésiastiques de Moscou et de Léningrad ne s'est pas faite sans difficultés. Leurs volumes ont été soit incorporés aux grandes bibliothèques publiques, soit dispersés comme nous le dirons plus loin. Un article de V. Popov, *La bibliothèque de l'Académie ecclésiastique et du Séminaire de Léningrad*, dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*, n° 5, 1955, pp. 22-24, donne d'intéressants renseignements sur cette bibliothèque qui comporterait déjà plus de 100.000 volumes. On y lit, en particulier, que la bibliothèque s'est enrichie en 1951 de la bibliothèque personnelle du fameux byzantinologue et canoniste russe

contribuer efficacement à fournir de professeurs les séminaires où de futurs prêtres reçoivent leur formation. La vie monastique elle-même, masculine et féminine, a pu reprendre dans un certain nombre de monastères. Et l'on sait que si les brimades exercées sur les « croyants » par de zélés épigones des anciens et trop fameux « athées militants » ne sont pas totalement disparues, du moins sont-elles devenues fort rares et, loin d'être encouragées par les autorités civiles, elles sont ouvertement désapprouvées et même, à l'occasion, réprimées par celles-ci[6]. En bref, il y a là une amélioration très sensible par rapport aux fort dures années trente. Il s'en faut, cependant, que l'on puisse parler de liberté complète. On ne peut, en effet, appeler ainsi une liberté limitée à l'exercice du culte, seule liberté qui — à côté de la liberté de conscience corrélative — soit explicitement reconnue par la Constitution, en matière religieuse. Cette liberté, il est vrai, entraîne une certaine mesure de liberté d'enseignement : vaine, en effet, serait une liberté de culte qui ne comporterait pas la possibilité de former les futurs ministres de ce culte. Mais cette liberté d'enseignement est limitée par l'âge : l'admission dans les séminaires n'est autorisée qu'à partir de dix-huit ans. Il n'y a encore aucune possibilité ouverte pour un enseignement didactique de la religion aux enfants dans des cours réguliers de catéchisme; et le détriment est ici d'autant plus redoutable que l'école publique — par laquelle passe obligatoirement, en principe, toute la population enfantine — n'est pas neutre mais officiellement matérialiste : on y doit enseigner positivement le manque de fondement rationnel et la nocivité de toute croyance religieuse. A part quelques publications religieuses autorisées (en principe, relatives à l'exercice du culte) toute la presse est, de même, systématiquement matérialiste et athée. Certains organes — principalement ceux qui visent à la vulgarisation scientifique et qui, pour ce motif, sont susceptibles de retenir la faveur d'un large public, — ont une section de pro-

Benechevitch, d'un don de 1.600 livres du métropolite Grégoire, de la bibliothèque des frères A. I. et M. I. Ouspensky, archéologues. — Ajoutons à ces détails qu'un certain nombre de dons sont venus de prêtres qui avaient réussi à conserver leur bibliothèque personnelle. Pour la littérature théologique étrangère non orthodoxe, des dons importants ont été faits par les milieux protestants et catholiques. Au cours de leurs voyages hors de l'Union soviétique, les délégations de l'Église patriarcale se sont toujours montrées extrêmement avides de connaître les ouvrages religieux parus depuis la révolution et désireuses de les procurer aux bibliothèques des deux académies.

6. Même au plus fort de la campagne des « sans-dieu militants » J. V. Staline avait attiré l'attention sur la nocivité de ces brimades, mais cette mise en garde n'avait guère trouvé d'écho. Beaucoup plus net a été, à cet égard, — dans des circonstances politiques désormais tout autres — l'avertissement contenu dans l'*Ordonnance du Comité Central du Parti communiste de l'Union soviétique sur les erreurs commises dans la conduite de la propagande en faveur de l'Athéisme scientifique parmi la population*, publié dans la *Pravda* du 11 novembre 1954; nous en avons donné la traduction intégrale dans *Istina*, 1954, n° 3, pp. 304-308.

pagande antireligieuse, relayant les publications spécifiquement (et si grossièrement) antireligieuses de la période d'avant-guerre disparues[7].

On voit, dans ces conditions, l'importance que revêt la prédication. Qu'il s'agisse d'adultes ou d'enfants, c'est par le seul moyen de cette prédication qu'un enseignement religieux peut être donné, dans le cadre d'ailleurs d'une célébration liturgique dont la valeur pédagogique est, en soi, certainement supérieure à celle de notre rite latin beaucoup plus dépouillé[8]. Naturellement, cette prédication n'atteint directement que ceux qui fréquentent les églises, c'est-à-dire les fidèles. Mais n'est-ce pas beaucoup déjà en comparaison de ce qui se passait il y a une vingtaine d'années ?

Le nombre des églises ouvertes est, d'ailleurs, relativement faible ainsi que celui du clergé capable de les desservir. Insuffisance du clergé en nombre[9], mais aussi en préparation. Bonne volonté et ferveur mises à part, il s'en faut de beaucoup que tous les prêtres en service aient pu recevoir une formation comparable à celle qui se donne dans les séminaires. Tous n'ont pas passé par ces écoles de formation. Il en est qui s'efforcent de compléter leur instruction théologique en suivant des cours par correspondance[10] ou en assistant à des stages de formation

7. Peu après l'*Ordonnance* que nous venons de citer fut annoncée la publication prochaine d'une revue spécifiquement antireligieuse et fut déclarée ouverte la souscription aux abonnements. Un peu plus tard, cependant, on fit connaître que cette revue ne paraîtrait pas, du moins de façon distincte; l'objet en fut assumé par la revue de vulgarisation scientifique *Naouka i Jizn* (Science et Vie), dont chaque numéro comporte une section intitulée : *Naouka i Relighia* (Science et Religion).

8. Nous disons : en soi, car, en fait, il s'en faut de beaucoup que le clergé Orthodoxe tire, sur le plan pastoral, tout le parti qu'il pourrait tirer de cette richesse liturgique et des possibilités pédagogiques qu'elle offre. Nous verrons plus loin comment ce fait vient d'être relevé par un étudiant laïc de théologie. Notons cependant que la langue liturgique (le slavon), très étroitement apparentée à la langue russe, contribue notablement à l'efficacité pédagogique de la liturgie.

9. Il n'existe pas de statistique concernant le nombre de prêtres en exercice; ou plus exactement les chiffres habituellement donnés à l'étranger s'inspirent tous d'une indication rapportée en 1947 par un prêtre émigré ayant fait un séjour de trois mois en U.R.S.S. (où il devait, ailleurs, retourner définitivement peu après). Mais tout nous porte à penser que le chiffre, donné par lui, de 33.000 prêtres (contre 57.000 en 1914) est sensiblement exagéré.

10. La *Revue du Patriarcat de Moscou* a donné, dans son numéro de décembre 1955, de brèves mais intéressantes indications sur ces cours par correspondance. Ils fonctionnent depuis 1948 à la suite d'une initiative du métropolite Grégoire, alors métropolite de Léningrad (aujourd'hui décédé); ils sont assurés par les professeurs de l'Académie ecclésiastique de cette ville, aidés de leurs élèves. Ils s'adressent non seulement aux prêtres dont la formation théologique n'a pu être faite régulièrement, mais à ceux qui, après avoir suivi les cours réguliers d'un séminaire, sont désireux de compléter leur instruction. Au début n'en bénéficiaient que les prêtres du diocèse de Léningrad, mais depuis lors ce bénéfice a été étendu à tous les diocèses de l'Union soviétique. En décembre 1955, plus de 400 prêtres suivaient ces cours. Normalement les cours d'une année d'enseignement au séminaire ou à l'académie

pastorale[11]. Sans doute tous les livres religieux d'autrefois n'ont pas disparu, mais ils sont devenus fort rares : beaucoup ont été détruits dans la tourmente, un grand nombre d'autres ont été dispersés aux quatre coins du monde par les services d'exportation du livre d'occasion chargés de faire rentrer de cette façon de précieuses devises[12]. L'importation n'a pratiquement pas repris, à la fois pour des raisons économiques et par mesure de méfiance policière. Parmi les instruments de travail accessibles, il faut citer, dans ce domaine, à côté de ce qui a pu subsister d'autrefois, quelques très rares éditions récentes : quelques recueils liturgiques et une édition de la Bible en langue russe. On comprend, dans ces conditions, l'importance que le Patriarcat a accordée à la publication régulière dans son organe périodique officiel, la *Revue du Patriarcat de Moscou*, de sermons du métropolite Nicolas. Il y a là, pour les prêtres de paroisse, une source directement utilisable, un modèle à imiter qui est de bonne qualité. Ce n'est pas encore, à vrai dire, une source bien abondante; la *Revue du Patriarcat* est mensuelle, c'est donc une douzaine de sermons, tout au plus, qui sont publiés chaque année[13]. Mais voici plus de douze ans qu'il en est ainsi et cela forme un répertoire assez respectable[14].

C'est dans ce répertoire qu'a puisé l'auteur de la traduction qui nous est présentée aujourd'hui. Son choix a porté sur soixante-quatre sermons, groupés dans un ordre logique assez extérieur à leur contenu et sans égard à la date à laquelle ils ont été prononcés ou publiés. Nous sont ainsi offerts des sermons : pour les fêtes du Seigneur (dix), pour les dimanches (neuf), pour les fêtes de la Sainte Vierge (six), pour les fêtes des Saints (dix), sur des textes de la Sainte Ecriture (dix), sur des textes liturgiques (cinq), sur des sujets théologiques (six), sur des sujets divers (huit). Les dates s'en échelonnent de 1944 à 1950. Une analyse complète de cet ensemble nous entraînerait

ecclésiastique correspondent à dix-huit mois de cours par correspondance, mais le prêtre studieux peut avancer plus rapidement. Il y a un cycle de six années de cours, correspondant aux troisième et quatrième classes des séminaires et aux quatre années des académies. Depuis le début de cette institution jusqu'à fin 1955, près de 100 prêtres avaient accompli ainsi « à distance » le cycle du séminaire et plus de 10 celui de l'académie. Cf. A. Matvéév, *L'enseignement par correspondance à l'Académie ecclésiastique de Léningrad*, dans *Revue du Patriarcat de Moscou*, n° 12, 1955, pp. 28-29 (en russe).

11. Ces stages de formation pastorale ont lieu en divers endroits. Ils sont fort divers d'organisation et de durée : de quelques jours à quelques semaines.

12. Sur ce sujet et, plus généralement, sur les conditions actuelles du travail théologique en U.R.S.S., cf. C.-J. Dumont, *Le travail théologique en U.R.S.S.*, dans *Istina*, 1954, n° 1, pp. 7-12.

13. Exceptionnellement le numéro 8 de l'année 1946 contient deux sermons.

14. L'ensemble de ces *Sermons*, auxquels sont joints également des *Discours* du même prélat sur la paix, a fait l'objet d'une publication à part en trois volumes parus en 1947, 1950 et 1954. L'édition française en un volume, que nous présentons ici, ne contient (on l'aura remarqué) que des sermons.

trop loin. Force nous sera de nous contenter de quelques remarques sur certains traits qui nous ont paru caractéristiques.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'absence totale d'allusion à la vie politique. A part quelques références aux souffrances de la guerre, il est impossible de discerner, à la seule lecture de ces textes, au milieu de quelles circonstances ils ont été prononcés. Pas davantage d'allusion, on s'en doute, à aucune doctrine philosophique déterminée. Rien qui ressemble à une tentative même lointaine de discerner quelque parenté entre certains principes chrétiens et tel ou tel élément du programme dont dit s'inspirer le régime au pouvoir. En d'autres termes, l'on est ici dans une atmosphère complètement étrangère à l'idéologie dite « progressiste » : il s'agit d'une prédication essentiellement et exclusivement chrétienne. Seule la fréquence du retour de certains enseignements, d'exhortations insistantes concernant la foi en la spiritualité de l'âme et en ses fins dernières laisse deviner que l'ambiance dans laquelle vit le peuple fidèle l'expose à la séduction du matérialisme. A l'occasion sont réfutées, sans qu'on dise d'où elles viennent, les objections que l'on peut entendre habituellement dans ce milieu contre la foi chrétienne ou toute autre croyance religieuse. De même l'insistance mise sur la joie comme fruit d'une bonne conscience et nourrie de la foi, permet de soupçonner la peine et la lassitude qui pèsent sur ce bon peuple croyant et qui, d'elles-mêmes, ne peuvent qu'engendrer la tristesse et une sorte de désespérance. Le sens de la destinée humaine, tel que nous le découvre la révélation chrétienne, se trouve ainsi sans cesse souligné. Telle cette péroraison d'un sermon sur la Nativité :

> Tous les mouvements de notre âme, de notre pensée, de notre cœur, doivent toujours être dirigés vers les lieux d'où le Fils de Dieu descend sur la terre. C'est là notre Patrie Céleste, c'est là que nous allons, et encore dans notre vie terrestre, nous nous préparons à être de dignes participants à ses joies éternelles.
>
> Tous ces appels de Noël que l'Église nous adresse : « Glorifiez-le! », « Accueillez-le! », « Élevez vos cœurs! », — nous parlent d'une seule chose : ils nous appellent aux pieds du Seigneur, ils nous rappellent qu'il n'y a pas de plus grand bonheur sur la terre que de croire en Dieu, que de le chercher, que de le trouver dans son cœur, que de vivre et de mourir avec lui.
>
> Pour le jour de la Nativité du Christ, je voudrais vous souhaiter, à vous tous, d'acquérir et de garder dans votre cœur toute la plénitude du bonheur que nous donne notre Seigneur et notre foi en lui (p. 20).

Certains passages sont émouvants parce qu'ils évoquent des détours à la foi :

> Chacun de nous ne connaît-il pas autour de soi tant d'exemples, quand des êtres en proie aux malheurs et aux maladies reviennent vers Dieu, après de longues années de vie sans lui, loin de lui?...

Et en de tels moments de malheur, l'un se souviendra peut-être de l'icône, éclairée par la petite veilleuse, au-dessus de son lit, au temps de son enfance heureuse, l'autre se souviendra de sa mère agenouillée, en prière, le soir, de sa mère qui est morte déjà depuis longtemps, ou encore se souviendra-t-il de sa première confession [15], ou bien encore sentira-t-il sur lui la main de Dieu... Et de nouveau ces pécheurs tendront de tout leur cœur vers leur Soleil-Éternel, comme tout ce qui vit dans la nature tend vers l'Astre du jour... N'observons-nous pas, à l'heure actuelle, comment cette guerre sanglante a réveillé à la foi tant d'âmes plongées avant dans le sommeil? Le Seigneur sauve pour l'éternité les âmes vivantes, les appelant à lui à travers les épreuves et les pleurs (p. 25).

Parfois une notation évoque le renouveau de ferveur, la renaissance de l'Eglise dans la reprise de possession de ses édifices religieux. Citons cet exorde d'un sermon prononcé le jour de la Pentecôte (1946) dans la Laure de la Trinité-Saint-Serge, près de Moscou :

Quel est celui qui nous a appelés ici, qui nous a ouvert de nouveau les portes de cette église, qui nous a réunis ici en si grande multitude, en ce jour de la fête de la Pentecôte où nous fêtons la Sainte Trinité [16]. Oh! c'est bien celui qui, dès les jours de son enfance et jusqu'à son dernier souffle, adorait avec une piété toute particulière la Sainte Trinité, celui qui dédia sa petite église construite en bois, la première en ce saint lieu, à la Sainte Trinité Vivificatrice, celui qui fut lui-même, selon la parole du chant sacré, le « Porte Sainte Trinité ». Et maintenant, c'est bien lui qui « osant s'adresser à la Sainte Trinité », c'est bien lui, comme nous le croyons, qui a prié Dieu, glorifié dans la Sainte Trinité, d'ouvrir à nouveau pour les croyants les portes de cette église et qui a accordé sa bénédiction pour que les feux sacrés des luminaires fussent allumés. C'est bien lui qui nous a assemblés ici, à ce banquet spirituel où nous nous rassasions et où nous nous délectons du triomphe de la foi et de l'affluence si nombreuse des fidèles orthodoxes, ainsi que de l'union de tous ces fidèles autour de notre Saint Père le Patriarche Alexis... (pp. 208-209).

Que de générations d'Orthodoxes russes sont venues ici pour rendre l'hommage de dévotion à sa châsse sacrée. Et ces générations se succédant les unes aux autres, ne pouvaient manquer d'entendre, comme nous l'entendons maintenant encore, ce testament de saint Serge, adressé à

15. Il ne faut pas s'étonner de cette mention de la seule première confession. La coutume est, en effet, dans l'Église d'Orient, de donner la sainte communion aux tout petits enfants dès après le baptême. Tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de raison, ils reçoivent ainsi la communion sans confession préalable; puis vient le moment où ils ne peuvent plus communier sans se confesser, d'où l'importance de la première confession et l'absence de mention d'une première communion.

16. C'est en effet le jour de la *Pentecôte* qu'est célébré, en même temps que la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, le mystère de la *Sainte Trinité*, dont la révélation, peut-on dire, s'est achevée en ce jour. Le lendemain lundi est cependant spécialement consacré à la Personne du Saint-Esprit et est appelé *Jour du Saint-Esprit*.

chaque âme russe : gardez la foi dont vivaient et dont étaient animés vos aïeux, nos grands pères et nos pères, la foi par laquelle ils obtenaient leur salut, la foi qui a conduit saint Serge au sommet de la gloire éternelle... (pp. 210-211).

Emportons d'ici, au fond de notre âme, ces deux testaments de saint Serge : Allez vers la vie éternelle, en suivant la même voie qu'il a suivie, et gardez, comme un trésor sacré, notre foi, héritage de nos ancêtres. Gardez-le donc, notre trésor, apprenez ses vérités à vos enfants, transmettez-le à vos descendants, pour que la foi du Christ ne décroisse ni ne meure jamais sur notre terre! (p. 211).

Parfois c'est une simple allusion comme cette comparaison prise de la restauration d'une église désaffectée, mais dont on devine quelle force d'évocation elle peut avoir en ce pays où presque toutes les églises ouvertes ont dû être ainsi restaurées.

Et que devons-nous faire, si notre temple intérieur est souillé par les péchés?

Eh bien, il faut faire alors ce que font les gens quand ils restaurent un temple abandonné et délabré, un temple désaffecté. Pour en faire de nouveau un temple, on a recours aux gens qui aiment leur Seigneur : ils le nettoient et le lavent tout d'abord, puis on érige une croix sur sa coupole afin que l'ancienne maison de Dieu redevienne ce qu'elle avait été auparavant.

Si notre temple intérieur est souillé par les péchés, nous devons aussi le restaurer. C'est par les larmes de la pénitence que notre temple intérieur, qui n'a pas été fait de main d'homme, doit être lavé et purifié des péchés et des passions (p. 366).

Citons encore ce témoignage rendu à la nombreuse fréquentation des églises :

Il y a peu de temps, j'ai eu à célébrer la liturgie à Orékhovo-Zouïévo, où je suis allé pour la première fois. Quand il m'arrive de visiter une ville qui m'était inconnue jusqu'alors, et que je m'approche d'une église se trouvant encore hors de ma vue, je la sens déjà toute proche et je m'attends à la voir surgir au premier détour de la rue. Sa présence m'est révélée par des files de gens affluant de tous les coins du quartier et se pressant d'arriver à l'église avant le commencement de l'Office Divin. Et chaque fois que je me rends dans une église de Moscou, pour y célébrer le service, j'aperçois toujours les mêmes ruisseaux humains, les mêmes files de fidèles se dirigeant vers l'église. En entrant dans nos églises, nous les trouvons toujours bondées de fidèles, si bien qu'elles ne peuvent contenir tous ceux qui voudraient y prier avec nous.

Quelles sont les pensées qu'éveillent en nous ces files mouvantes de gens, ces foules de fidèles remplissant nos églises? Ne rappellent-elles pas à notre cœur ces paroles du Sauveur : « L'homme ne vivra pas seulement de pain, mais il vivra de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt., IV, 4) (p. 386).

Ce ne sont pas seulement des exhortations morales qui font la trame de ces sermons. Ils contiennent une véritable catéchèse de toute la foi chrétienne, exposée en termes toujours simples mais d'une remarquable précision et exactitude théologique. Cet aspect du contenu de la prédication du métropolite Nicolas serait ressorti davantage si les sermons choisis avaient été groupés dans un autre ordre : non pas d'après les occasions où ils ont été prononcés mais d'après leur objet propre. Tel qu'il est présenté, cependant, cet ensemble ne laisse pas que d'impressionner. On comprend l'intérêt qu'a porté à cette publication la rédaction de la *Revue du Patriarcat de Moscou* et, au dessus d'elle, le Patriarche et le Synode eux-mêmes.

Nous pourrions multiplier les citations mais il sera facile, au lecteur intéressé, de se reporter au texte lui-même puisque, aussi bien, il existe désormais en français. Nous préférons, pour compléter ce tableau rapide de la prédication dans l'Union soviétique d'aujourd'hui, reproduire un assez large extrait d'un intéressant article paru récemment dans la même *Revue du Patriarcat de Moscou*. Il émane d'un laïc, V. PROTOPOPOV, sur le point d'achever ses études de théologie et a pour titre : *Pensées d'un laïc sur la prédication contemporaine*[17].

L'auteur évoque d'abord les premiers temps de l'Eglise, alors que la catéchèse précédait obligatoirement le baptême. L'époque qui a suivi le triomphe de l'Eglise a vu se renverser la situation. Désormais il y eut peu de baptêmes d'adultes; c'est dès la naissance que les enfants étaient baptisés et leur instruction chrétienne était assurée par l'école; mais, en fait, parmi les adultes, nombreux étaient ceux qui n'étaient plus chrétiens que de nom. En Russie, cet état de choses s'est trouvé complètement modifié par la révolution d'octobre :

Dans notre Église Orthodoxe, ce lien forcé (avec l'Église) a pris fin en 1917 avec la séparation de l'Église et de l'État, c'est-à-dire que tous ceux qui étaient maintenus de force dans le sein de l'Église la quittèrent. L'Église peut prier pour eux, mais le premier et le principal souci des pasteurs de l'Église a pour objet ceux qui sont restés fidèles à sa doctrine, qui viennent prier dans les églises orthodoxes, qui s'efforcent d'édifier leur vie selon la doctrine du Christ, chez qui les semences de cette doctrine sont demeurées, prêtes à porter du fruit[18].

Nos églises sont pleines de fidèles, surtout aux jours de grandes fêtes. Presque à chaque messe des dizaines de personnes, et durant la Sainte Quarantaine — de nombreuses centaines, s'approchent du saint Calice et communient aux Saints Mystères du Seigneur. Et voilà, si l'on adresse à

17. Numéro 2, 1957, pp. 59-62 (en russe).

18. On sait que la Constitution soviétique qui reconnaît la liberté de conscience et de culte, ne reconnaît de liberté de propagande qu'à la propagande antireligieuse. Le clergé — et d'ailleurs également les fidèles — doivent donc, en principe, ne rien faire en vue d'amener à la foi chrétienne ceux qui ne la partagent pas, ou de ramener à l'Église ceux qui l'ont quittée.

ces milliers de fidèles, venus pour prier, cette question : « Comprenez-vous ce que vous entendez et ce que vous voyez dans les églises durant les services, savez-vous bien ce en quoi et pourquoi vous croyez ? », à coup sûr l'immense majorité donnera la même réponse que l'eunuque à l'apôtre Philippe : « Comment pourrais-je comprendre si personne ne me guide ? » [...] Le sens profond et caché des offices religieux n'est pas compris de beaucoup de ceux qui y assistent et ce qui s'accomplit dans l'église peut paraître ritualisme inutile ou survivance moyenâgeuse. Ils sont touchés, voire attendris, par le magnifique chant du chœur, parfois par quelques mots du texte liturgique, surtout lorsque celui-ci est prononcé par le prêtre de façon pénétrée ou lu convenablement et distinctement au lutrin (ce qui, malheureusement, n'est pas toujours le cas), mais leur sens profond, leur rapport avec notre foi, avec les dogmes de l'Église Orthodoxe demeurent cachés aux yeux de beaucoup. Prenez quelque récit biblique, rapporté dans la Bible dans une forme extraordinairement simple, racontez-le ou lisez-le tel qu'il est écrit, sans le rapprocher des événements de l'évangile, en un mot, sans commentaire, il est parfaitement possible que pour beaucoup il ne sera pas compris.

L'auteur cite alors en exemple le passage de la mer Rouge par les Hébreux, épisode si souvent évoqué dans les hymnes de l'office de Matines[19], il souligne son importance dans toute l'histoire de notre salut nous acheminant vers son accomplissement sur la Croix. Et il conclut :

Si l'on découvre le sens profond du récit biblique et de tous les autres événements de la Bible, en particulier ceux de l'évangile, alors ils se dressent devant nous dans une tout autre lumière, pleins de sens et de signification. Mais comment peuvent les comprendre les milliers de fidèles qui remplissent nos temples si « personne ne leur enseigne » ?

Cet enseignement, remarque-t-il, relève de nos pasteurs.

C'est sur eux que repose l'obligation de « prêcher », d'enseigner non seulement à observer tout ce que nous a commandé le Christ, mais avant tout d'enseigner ce qu'il faut croire. Nos pasteurs, surtout dans les paroisses des villes, ne se montrent pas paresseux à prêcher devant les fidèles, mais leur prédication porte surtout sur la vie des ouailles, est centrée sur les questions de morale.

La forme ordinaire de la prédication contemporaine est la suivante : on prend le texte de l'évangile du jour ou encore on raconte librement l'événement dont on célèbre la fête, ou la vie du saint qui figure ce jour-là au calendrier, puis on en tire des conclusions morales, le plus souvent à caractère persuasif. On soulève, dans la prédication, les questions de

19. La partie de l'office des Matines appelée *Canon* est composée habituellement de huit odes ayant chacune pour thème l'un des principaux cantiques de la Sainte Écriture. La première ode est ainsi relative au *Cantique de Moïse* sur le passage de la mer Rouge; elle en reprend le thème qu'elle paraphrase de façon poétique en évoquant les faits et les doctrines du Nouveau Testament qui préfigurait ce passage, en un mot tout le mystère pascal.

l'amour de Dieu, de la prière, de l'amour du prochain, de la vie familiale, de l'éducation des enfants, de l'observance des jeûnes et des diverses vertus chrétiennes.

Sans conteste, les questions de la morale chrétienne doivent occuper dans la prédication une place centrale, mais non pas exclusive. « La foi sans les œuvres est morte » (Jac., II, 20), dit l'apôtre, et enseigner comment accomplir les commandements du Christ, c'est l'obligation principale du pasteur. Mais il est nécessaire d'éclairer de la lumière de la doctrine et de la foi chrétiennes les œuvres de ceux qui sont venus prier dans nos églises. Dans la prédication d'aujourd'hui, c'est tout juste si, précisément, cet « enseignement » de la foi ne devrait pas tenir la place principale. Mais quoi et comment enseigner? Ici il faut avant tout se laisser guider par la sage indication de l'apôtre : proposer d'abord le « lait spirituel » et seulement ensuite donner « la nourriture solide ». Avant tout, il faut donner aux fidèles à connaître la Sainte Écriture, la Bible, comme source de nos connaissances et de nos croyances. On sait que, dans de larges masses, il y a, sur la Bible, des opinions et des superstitions les plus stupides : presque personne, en dehors de ceux qui ont reçu une formation théologique spéciale, n'a pris le temps d'en prendre connaissance attentivement et profondément. Aux fidèles il faut absolument dire et montrer que c'est précisément dans la Bible que se trouve le fondement ferme de notre foi. D'où le passage immédiat à l'histoire biblique. Devant les yeux des fidèles doit être manifesté le prestigieux tableau de ce chemin historique par lequel la Providence divine a mené l'humanité au salut. A mesure que l'on fera prendre connaissance de cette Histoire sainte, les dogmes de notre foi se révéleront, comme ils se sont révélés devant l'humanité, en figures, en symboles, toujours plus distinctement et plus clairement. Une prise de connaissance ultérieure de l'histoire de l'Église montrera que ces dogmes se sont peu à peu précisés, qu'ils ont été formulés dans le Symbole de foi, dans les hymnes liturgiques. A tout cela sont étroitement liés les sept sacrements et, avec eux, toute la liturgie chrétienne. Encore peu connu et peu manifesté devant les yeux des fidèles, tout cela produira sur eux une profonde impression. Les grandes œuvres des anciens auteurs d'hymnes sacrées : Jean Damascène, Romain le Mélode et les autres, sont de très hauts exemplaires du discours poétique et reflètent, avec les psaumes de l'Ancien Testament, toute la profondeur de l'expérience humaine. Les meilleurs compositeurs de l'ancien et de notre temps ont composé sur ces hymnes une musique remarquable, exprimant, on ne peut mieux, le sentiment du chrétien en prière. Fort malheureusement, il arrive que ceux qui prient ne perçoivent que la forme extérieure — le rite, la musique — alors que le sens profond reste lui-même incompris. Et si rien que la forme extérieure produit parfois un effet vraiment bouleversant sur ceux qui prient, que serait-ce si ceux-ci « comprenaient » ce qui se cache derrière cette forme?

De là naît, pour la prédication contemporaine, une nouvelle tâche — manifester journellement le contenu et le sens de la liturgie, de ses rites, de ses textes, et non pas seulement dans telle ou telle occasion, mais de façon suivie, en liaison générale mutuelle avec toute la liturgie, les sacrements, les dogmes, l'histoire, etc.

Il est indispensable de créer la « méthodique » d'une telle façon de prêcher. Il existe une théorie de la prédication — la science de l'homilétique. Aujourd'hui cette science doit être radicalement refondue et assumer la charge de créer cette « méthodique », c'est-à-dire de trouver les voies et les formes grâce auxquelles pourrait être accompli avec succès le commandement du Christ en répondant au souci du saint apôtre Paul : « Comment croiront-ils en Celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Comment entendre sans que quelqu'un prêche ? » (Rom., x, 15).

Dans la personne des centaines et des milliers de fidèles qui remplissent nos églises, nous voyons le terrain préparé. Il y a des semeurs — ce sont nos pasteurs. Il ne reste qu'à semer les bonnes et nécessaires semences, et elles donneront leur fruit : « celle-ci au centuple, celle-ci soixante fois et celle-ci trente fois ».

Toutes ces réflexions nous paraissent fort judicieuses. S'il est incontestable que la situation actuelle dans l'Union soviétique rend plus urgent qu'ailleurs l'aménagement de la prédication préconisé par l'auteur, il nous semble que son appel mériterait d'être entendu des milieux ecclésiastiques russes bien au delà des frontières de l'U.R.S.S., d'être entendu même de tous les milieux Orthodoxes d'autres nationalités. Il est intéressant de constater que le besoin d'une « pastorale liturgique » se fait universellement sentir. Sans doute l'article que nous venons de citer n'envisage dans une telle pastorale que le rôle de la prédication, mais il n'est pas douteux que les motifs qu'il invoque parlent tout aussi fortement en faveur de tout un ensemble d'initiatives qui concourraient efficacement au même but. L'expérience faite dans ce domaine depuis quelques décades dans les milieux catholiques de rite latin, en Europe occidentale surtout, mériterait de retenir l'attention de nos frères Orthodoxes (comme d'ailleurs aussi de nos frères catholiques orientaux). Sans doute, des transpositions s'imposent en fonction des différences profondes qui marquent nos rites respectifs. Mais l'Orient chrétien dispose, dans l'ensemble, d'un trésor liturgique autrement riche que le nôtre. L'usage qu'il pourrait en faire s'en trouverait d'autant plus facilité[20]. Pour nous, — nous l'avons déjà souligné maintes fois — rien ne serait plus enrichissant que de suivre un effort de « pastorale liturgique » tel que pourraient le réaliser nos frères orientaux. Sans compter qu'une collaboration réciproque dans ce domaine — nous l'avons souvent répété aussi et nous tenons à le redire en terminant, — [illegible]rait jouer un rôle très important dans l'œuvre si nécessaire [illegible]pprochement et de l'union entre les chrétiens divisés que [illegible]ommes.

C.-J. DUMONT.

[illegible] Il est juste de dire que certains milieux de l'émigration russe et, plus [illegible], certains cercles Orthodoxes de Grèce, se montrent préoccupés d'agir en [illegible]maine. Nous ne pouvons que nous en réjouir et nous leur souhaitons [illegible]eux succès et fécond développement.

DOCUMENT

CATÉCHÈSE DE LA FOI

A l'étude rapide que nous venons de faire du recueil de sermons du métropolite NICOLAS, *il nous a paru intéressant de joindre en son entier un sermon plus récent du même prélat. On y trouvera une belle catéchèse de la foi, accessible à un large auditoire. La vérité chrétienne n'y est jamais minimisée. Bien plus, comme on ne manquera pas de le remarquer, un passage s'en prend directement à l'une des objections les plus courantes faites par le matérialisme dialectique à toute foi religieuse en un au-delà. Ce sermon a paru dans le n° 10, 1956 de la* Revue du Patriarcat, *pp. 26-29.*

Le don de Dieu

Plus d'une fois les saints évangélistes nous rapportent ces paroles du Sauveur, adressées aux malades guéris ou aux pécheresses pardonnées : Ta foi t'a sauvé (Mt., IX, 22; Mc, X, 52; Lc, VI, 50; XVII, 19; XVIII, 42).

Ces paroles du Christ nous rappellent, mes chers et bien aimés, à quel point est puissante la foi, à quel point est grand ce don de Dieu, mis par l'Esprit Saint dans le cœur de chacun de nous, croyants orthodoxes.

La foi nous éclaire sur le chemin de notre vie. La foi nous réchauffe comme un soleil spirituel. La foi nous enseigne comment il faut vivre pour atteindre les sommets de la beauté et de la perfection spirituelles accessibles aux forces humaines.

La foi est notre flambeau. Quand nous considérons le passé de l'histoire du monde, de l'histoire du genre humain, la foi nous dit comment, par la volonté de Dieu tout-puissant, fut créé le monde invisible et ce monde visible accessible à notre perception sensible, aux yeux de notre corps. La foi que Dieu qui a créé le monde ne le laisse pas un seul instant dans sa divine Providence. Par cette Providence divine est gouvernée la vie du monde entier, de tous les peuples et de chacun de nous.

La foi découvre à nos yeux spirituels — les yeux de la foi — le monde céleste de l'esprit. La foi nous donne la connaissance de Dieu — le maître

du ciel et de la terre — comme d'un Dieu éternel, bon, tout-puissant, présent partout et connaissant tout. La foi nous introduit dans le monde des purs esprits, lumineux, sans péché, qu'on appelle les anges et qui entourent le trône de Dieu, glorifient son Nom, exécutent sa Volonté, nous transmettent les bénédictions divines. L'un de ces saints anges est donné à chacun de nous dans le sacrement du saint baptême comme compagnon de notre vie, comme ange gardien.

La foi permet de voir aussi, des yeux de notre esprit, un monde d'autres esprits — mauvais, déchus, qui sèment les graines du péché, des vices, de la méchanceté dans le cœur des hommes, monde d'esprits rejetés par Dieu à cause de leur orgueil et déchus du ciel.

La sainte foi que nous confessons, dont nous portons en notre cœur croyant la lumière, nous enseigne que toutes les maladies, toutes les souffrances qu'il plaît à Dieu de permettre dans la vie de chacun de nous, ne sont pas une manifestation de l'irritation divine, car le Seigneur est amour infini : ces épreuves nous sont données pour le rachat du grand nombre de nos fautes afin que, les supportant avec patience, nous effacions, au moins de cette façon, nos péchés dans cette vie présente et que nous n'en emportions pas avec nous la responsabilité dans la vie éternelle.

La foi nous parle de cette vérité que la mort physique elle-même n'est pas un châtiment de Dieu, mais le passage de la vie terrestre à la vie sans fin de notre âme immortelle tout d'abord, puis, après la résurrection des morts, des corps ressuscités et transfigurés de chacun de nous.

La foi, et elle seule, peut expliquer pourquoi l'homme se distingue infiniment du reste du monde vivant par sa raison qui a conscience d'elle-même et pénètre nombre de mystères du monde. Et cela parce qu'une âme immortelle a été mise en chacun de nous par notre Créateur.

Par la foi, nous savons que notre âme immortelle ne verra jamais la mort. Toutes nos meilleures pensées, les élans purs de notre âme, tous les clairs désirs de notre cœur — tout cela ne sera pas séparé de nous mais s'en ira avec nous dans la vie qui ne connaît pas de fin. C'est, en effet, quand l'homme sait qu'il ne mourra pas et passera en son âme immortelle dans l'autre vie, que la vie terrestre prend tout son sens, sa valeur inestimable d'une incomparable richesse. Et c'est pourquoi, vivant ici sur terre, parcourant le chemin de notre vie, nous ne devons jamais cesser de nous rappeler que notre âme reste vivante pour les siècles infinis.

Certains disent que les croyants ne doivent penser qu'à la mort et que cela les empêche de peiner et de travailler sur le plan des tâches terrestres, que cela sape leurs forces, affaiblit leur volonté, toutes leurs pensées étant tendues vers l'avenir, vers la vie d'outre-tombe.

Je citerai un petit exemple qui, bien que de loin, peut aider à comprendre le contraire de ce que l'on dit des croyants. Imaginez une jeune mère, occupée à un labeur quelconque, un travail, un emploi. Elle met son âme dans ce travail, elle s'y donne tout entière. Mais à la maison elle a un petit enfant et durant son travail une pensée ne la quitte pas : que fait en ce moment son enfant, peut-être pleure-t-il, peut-être demande-t-il à manger alors qu'il n'y a personne pour lui en donner? Et qui dira

que ces pensées de la mère au sujet de l'enfant laissé à la maison, pensées légitimes et naturelles, abaissent la qualité de son travail, si cette mère l'accomplit tout entier de la première heure jusqu'à la dernière, ainsi qu'elle doit le faire en vertu de son devoir?

Ceci n'est qu'une faible image de ce fait que, occupés par notre labeur terrestre, donnant tout ce que nous devons lui donner selon le genre de notre tâche, jamais nous ne cessons de nous rappeler qu'il existe une âme immortelle que nous devons abreuver, nourrir, protéger de la boue, orner d'œuvres d'amour et de beauté céleste. Ceci n'a jamais empêché en rien, ni n'empêche les croyants d'être d'honnêtes exécutants de leurs obligations terrestres!

Notre foi est aussi pour nous ce soleil spirituel qui réchauffe les découragés, les affligés et ceux qui luttent dans le malheur et le chagrin.

Saint Jean Chrysostome dit : « Nous, croyants, nous plongeons dans l'abîme de la miséricorde de Dieu tous nos besoins, nos soucis et nos inquiétudes, toutes nos afflictions. » Portant ces besoins et ces soucis, nous nous tournons, de tout notre cœur croyant, vers le Père céleste. Durant la prière nous ouvrons devant le Seigneur tout ce dont vit notre âme : nous parlons de nos joies dont nous remercions le Seigneur; nous parlons de nos tristesses, lui demandant son aide. Nous croyons fermement dans la vérité des paroles du Sauveur disant : « Tout ce que vous demanderez avec foi dans votre prière, vous l'obtiendrez » (Mt., XXI, 22). Et nous croyons que nous obtiendrons tout ce que nous demandons, tout ce qu'il nous faut pour notre salut éternel et pour notre bien-être terrestre. Le Père céleste ne peut pas ne pas entendre son enfant. Quand nous demandons quelque chose au Seigneur, nous ne devons jamais douter que Dieu Tout-Puissant peut tout faire et que, tendre Père, Il veut faire pour son enfant tout ce qu'il faut pour sa vie terrestre et éternelle. Selon les paroles de l'Apôtre, l'homme qui hésite au moment où il fait appel à Dieu « est semblable au flot de la mer que le vent pousse et soulève »(Jac., I, 6).

C'est une foi forte et vivante qu'attend de nous le Seigneur. Vous vous rappelez qu'il a dit à Jaïre, dont la fille était morte : « Ne crains pas, aie seulement la foi » (Mc, V, 36). Et dans notre prière, jointe à la foi que le Père céleste entend son enfant, nous trouvons pour nous une consolation et une chaleur au milieu de tous les malheurs, calamités et maladies dont s'accompagne inévitablement la vie terrestre de chacun de nous. Celui qui dit une prière du fond de son cœur croyant se sent toujours soulagé. En ce cœur descendent les sentiments d'attendrissement, de consolation, d'apaisement; la paix du Christ le remplit. Ah! quelle joie et quelle douceur dans cette communion avec Dieu durant la prière!

La foi nous indique comment il faut vivre pour mériter aussi bien le nom d'homme que celui de chrétien. La foi n'enseigne rien que d'élevé, noble, pur et clair. Elle prescrit à chacun de nous de garder la pureté dans la vie familiale, la pureté du corps et de l'âme, d'être zélé dans le travail, de faire du bien aux hommes. Elle exige l'humilité, la modération, la tolérance, la bienveillance et l'indulgence des uns envers les autres. La foi condamne l'envie, l'orgueil, la débauche, l'ivrognerie — tous les

vices dont l'homme faible subit l'emprise. Et seule la foi peut nous donner et nous donne ces leçons de vie dont l'exécution fait atteindre à l'homme les sommets de la perfection spirituelle.

Dans les Évangiles, le Sauveur nous montre toute la beauté céleste de sa divine Personne, nous prescrivant de l'imiter. Dans les paroles de l'Évangile, nous voyons tous les aspects de la très haute perfection spirituelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ — l'élévation de son amour, l'extrémité de son humilité; nous vénérons sa pureté sans tache, nous nous inclinons devant sa miséricorde sans borne pour tous ceux qui cherchent son divin secours.

Celui qui marche dans la voie des commandements qui nous ont été légués par Dieu dans son divin Verbe, celui-là peut atteindre à une telle hauteur spirituelle, se vêtir d'une telle beauté de l'esprit que l'on peut dire de lui, et on le dit, qu'un tel homme est un ange dans la chair.

Nous sommes tous appelés à prendre ce chemin dans la mesure de nos forces et avec l'aide de Dieu!

La foi nous découvre le sens élevé et sacré de la brève vie terrestre : préparer notre âme immortelle pour la vie éternelle, pour la rencontre avec notre Sauveur, avec le monde céleste et avec la toute bénie Vierge Marie, notre intercesseur vigilant.

Le Seigneur disait aux pécheresses pardonnées : « Ta foi t'a sauvée. » Il disait ce que chacun d'entre nous brûlerait d'entendre en son cœur croyant, de la bouche du Seigneur.

Le Seigneur nous a tous créés libres. Chacun de nous est libre de croire ou de ne pas croire, de suivre le Seigneur ou de ne pas le suivre. Le Seigneur ne fait pas pression sur notre esprit. Il attend ceux qui le suivent librement selon que le dicte leur cœur et, s'adressant à l'homme, il l'appelle et le prie : « Mon fils! Donne-moi ton cœur » (Prov., XXIII, 26). Et celui qui donne son cœur au Seigneur, celui-là se met sur la voie du salut éternel.

Plus nous nous approchons du Seigneur par la foi et plus Lui-même est proche de nous. Plus nous nous approchons de lui par notre esprit, plus la force de la grâce divine descend sur nous à la mesure de notre foi. Plus nous ouvrons notre intelligence par la foi, et plus largement s'ouvrent devant nous les mystères de la Sagesse divine.

Nous savons tous, mes chers frères, ou nous devons savoir, que la foi qui nous sauve pour la vie future n'est pas une foi morte; ce n'est pas seulement la profession de la connaissance des vérités de notre croyance, ni l'accomplissement des rites extérieurs; non : la foi doit être vivante, pénétrant tout notre être vivant, toutes les forces de notre esprit, de sorte que sa première pensée soit la pensée de Dieu, que le premier désir du cœur soit le désir d'être plus près du Seigneur et que le premier mouvement de la volonté soit l'aspiration à accomplir la volonté de Dieu.

Cette foi vivante, c'est celle qui se manifeste dans nos actions envers Dieu et des uns envers les autres. Une telle foi nous incite non seulement à faire du bien aux hommes, mais, selon la parole de Dieu, à nous hâter d'en faire le plus possible durant la brève vie terrestre. Cette foi vivante a sauvé, sauve et sauvera tous ceux qui, répondant à l'appel du Christ,

le suivent et veulent être de véritables disciples, vivants et actifs, de leur Sauveur.

Ah! comme nous devons être reconnaissants envers le Seigneur, mes chers frères, de ce qu'il nous a enseigné les vérités de la foi et insufflé en nous l'esprit de foi qui est notre lumière et notre soleil et notre éducateur, ainsi que notre guide sur le chemin de cette terre! Comme nous devons protéger ce feu sacré de la foi qui a été allumé en nous par l'Esprit-Saint!

C'est bien pour cela que la sainte Église nous appelle à accueillir chaque matin et chaque soir par la prière, afin qu'en elle nous manifestions notre foi et que par elle nous soutenions cette foi. C'est pour cela que la sainte Église nous convie à ses offices dans les temples, afin que dans les heures sacrées de notre prière nous montrions devant le Seigneur notre foi et l'affermissions dans la prière collective, nous communiquant les uns aux autres cette foi, comme par contagion, et la renforçant par la prière que la sainte Église fait pour nous. C'est pour cela aussi que la sainte Église fixe des jours de pénitence et nous ordonne de purifier nos âmes pécheresses, car les souillures du péché, surtout celles qui depuis longtemps sont invétérées dans nos cœurs, affaiblissent les forces de notre foi et éteignent sa flamme sainte, ce grand don de Dieu.

C'est pour cela que la sainte Église, lors de chaque office, lit la Parole de Dieu, l'enseigne, nous prescrit aussi de la lire à la maison, pour qui possède les livres saints, ou de nous remémorer ce que nous avons entendu dans le temple de Dieu, afin que, grâce au Verbe divin, notre foi s'accroisse, que de plus en plus son feu augmente.

Si la foi est faible en nous, nous devons, selon l'exemple des saints apôtres, prier Dieu de la raffermir lui-même en nous. Nous savons comment priaient les apôtres : « Seigneur, augmentez notre foi. » Afin d'affermir notre foi, nous devons nous souvenir davantage de notre vie passée et savoir y reconnaître le grand nombre de manifestations de la clémence de Dieu envers nous. C'est qu'il n'y a rien d'accidentel dans la vie de l'homme, ni dans celle de l'univers tout entier : tout s'accomplit dans les voies de la Providence divine et selon la volonté de Dieu. Et dans ce qui est passé de notre vie, chacun de nous ne peut pas ne pas se rappeler comment la clémence de Dieu nous a guéris dans les maladies, nous a préservés, dans les heures dangereuses de notre vie, de beaucoup de catastrophes et de malheurs, et nous a donné, aux heures d'affliction et de souffrance, la force spirituelle et la patience chrétienne.

Mes bien-aimés et chers frères, vivez avec foi, mourez avec foi. Je vous souhaite avec ardeur à tous d'avoir la foi qui sauve de la mort éternelle, qui protège des chutes du péché, qui éveille l'esprit de pénitence, qui console dans toutes les afflictions et les épreuves.

Dieu nous accorde que le cœur de chacun de nous entende, ici-bas, déjà, tant que nous vivons, qu'il entende aussi là-haut, quand d'ici nous passerons dans l'autre vie, les paroles de consolation de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Ta foi t'a sauvé. »

Métropolite Nicolas.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1956. Octobre. — *Partie officielle* : *Décisions* du Saint-Synode (transfert et nomination d'évêques, p. 3. — *Remise de distinction* (au métropolite de Léningrad et Novgorod, Eleuthère, accordée par la République Tchécoslovaque), p. 3. — *Réception officielle*, p. 3. — *Chronique de la vie de l'Église* : Prot. V. Dubrava, *Séjour du patriarche Alexis à Chisinau* (en septembre 1956; trois pages de photos), pp. 4-8. — *Visites pastorales*; consécration d'église; fête ecclésiastique; nécrologe; visites d'hôtes étrangers à la Patriarchie de Moscou, pp. 8-17. — Élie Salybi, métropolite de Beyrouth et archim. Gabriel, *Impressions d'Union Soviétique* (le métropolite exprima à la radio de Moscou son admiration pour la vie religieuse en Russie et pour les initiatives prises par le gouvernement soviétique en vue de la prospérité du peuple), pp. 17-19. — Jean, métropolite de Prague et de toute la Tchécoslovaquie, *Impressions d'un voyage* (vingt jours de visites et voyages à travers l'U.R.S.S., à la tête d'une délégation d'ecclésiastiques Orthodoxes tchécoslovaques, 14 juillet-4 août 1956), pp. 19-31. — N. Zakharov, *Concélébration* (de l'archim. Denys Chambault à l'église de la Résurrection du Christ, quartier des Sokolniky à Moscou, lors d'une visite en Union Soviétique, en août 1956; on remarque que l'archim. prononça les ecphonèses en français), p. 23. — Prot. Guérassimov, *Aux sources de l'eau vive* (notice de voyage dans le diocèse de Kalinine), pp. 24-25. — *Prédication* : *Le don de Dieu* (beau sermon sur la grande puissance que représente la foi chrétienne, donné dans l'église du cimetière Danilovskoié, à Moscou, par le métropolite Nicolas), pp. 26-29. — (Nous en avons donné ci-dessus la traduction.) — *Défense de la paix* : A. Ossipov, *Le mouvement le plus important de notre temps* (réflexions sur le mouvement de la paix), pp. 30-31. — *Salutation* (adressée par l'Église Orthodoxe russe à l'Union démocratique chrétienne allemande Est à l'occasion de son huitième congrès, septembre 1956), pp. 31-32. — Évêque Michel, *Voyage dans la République allemande démocratique* (impressions sur la visite faite par l'auteur en Allemagne, comme représentant de la Patriarchie de Moscou au congrès de septembre tenu à Weimar), pp. 32-37. — *Articles* : Évêque Michel, *A travers l'histoire des rapports entre les Églises Russe et Anglicane* (bref aperçu sur l'histoire des rapports entre les deux Églises depuis le début du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours. On souligne le caractère irénique des rencontres, l'absence de heurts et d'amertume; le résultat en est une compréhension plus grande entre les deux Églises et, surtout, pour l'Église anglicane, un stimulant pour s'éloigner du protestantisme et se rapprocher des positions de l'Église des premiers siècles,

spécialement les épiscopaliens), pp. 38-43. — Hiérom. LEONIDE (Poliakov), *Le staretz Païsios Vélitchkovsky comme maître d'ascétique* (article très documenté présentant la doctrine ascétique du grand rénovateur du monachisme russe), pp. 44-55. — P. IGNATOV, *Les principes canoniques et la pratique chez le Métropolite Philarète* (Drozdov) (bien que n'ayant écrit aucun ouvrage sur le droit canonique, le grand théologien russe fut pendant son long épiscopat, grâce à la finesse de son jugement et à la puissance de son esprit, une autorité incontestée en ce domaine. Ses principes canoniques, unanimement reconnus par les spécialistes russes, comme ses avis pratiques, se sont toujours imposés, que ce soit en matière de législation canonique, d'interprétation des anciens canons en fonction des circonstances actuelles et pour ce qui est des rapports avec la législation civile), pp. 56-67. — L. OUSPENSKY, *Technique de la peinture d'icones* (brève description des diverses opérations que nécessite la peinture d'une icone : choix et travail du bois, technique de la peinture, revêtement d'or), pp. 68-70. — *Vie des autres confessions* : M. DOBRYNINE, *Autour du problème de l'union des chrétiens du Malabar avec l'Église Orthodoxe* (l'Église syro-Orthodoxe ou Orthodoxe de l'Inde s'est séparée de l'Église monophysite syrienne en 1910. Elle compte 350.000 fidèles, avec une dizaine d'évêques, et le chef étant Katholicos. Pendant l'hiver de 1953-1954, à l'occasion d'une rencontre théologique avec des Orthodoxes, on constata que sous des formules parfois monophysites, cette Église avait une foi orthodoxe concernant les deux natures du Christ et que si elle ne reconnaît que les trois premiers Conciles œcuméniques la question n'est pas très difficile à résoudre, vu que la foi est la même. L'auteur remarque que le fait que cette Église ne reconnaît pas le pape saint Léon Ier pourrait être un sérieux problème, puisqu'il s'agit d'un Père de l'Église universelle et non pas d'un docteur ou théologien qui pourrait être reçu dans une Église et méconnu dans d'autres), pp. 71-74. — *Bibliographie* : Prot. V. SCHPILLER, Recension de l'*Annuaire de l'Académie théologique de Sofia*, pour l'année 1953-1954, pp. 75-79.

Novembre. — *Partie officielle* : *Message* du patriarche de Moscou et de toutes les Russies et du Saint-Synode (protestation publiée dans les *Izvestija* du 6 novembre contre l'intervention anglo-française en Égypte), p. 3. — *Audience* accordée par N. A. BOULGANINE, président du Conseil des ministres de l'U.R.S.S. au patriarche Vincent de Belgrade, p. 4. — Interview du patriarche VINCENT, de Yougoslavie (accordé à Moscou au rédacteur de la revue, A. V. Vedernikov, à la fin de sa visite en Union Soviétique), pp. 4-6. — *Messages* reçus ou envoyés par les hauts hiérarques de l'Église russe, pp. 6-7. — *Décision* du Saint-Synode et *distinction* accordée par le patriarche Alexis, p. 7. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Visites pastorales;* consécration d'église restaurée, jubilé, pp. 9-10. — Prot. I. MIRONIOUK, *Dans les diocèses de l'Ukraine Occidentale* (notice sur les mesures prises par la hiérarchie de cette province, après son retour dans le sein de l'Église Orthodoxe russe, en vue d'effacer toute trace de la tendance latinisante et d'introduire les usages liturgiques orthodoxes de l'Église russe), pp. 10-11. — I. STRELTZOV, *Réunion ecclésiastique* (le clergé de la ville de Poltava s'est réuni pendant deux jours au moins d'août 1956 pour discuter diverses questions d'ordre administratif ou disciplinaire de la vie des paroisses, ainsi que de l'uniformité des rites dans les célébrations liturgiques; les chefs des fabriques des paroisses y participaient), p. 11. — Prot. V. BABITCH, *Solennité à la Laure de Potchaev*, pp. 12-13. — *Anniversaire* de défunt; nécrologe, pp. 13-15. — Nomination et consécration de l'archim. Grégoire (Zakaliak) comme évêque de Drogobytch et Sambor (originaire du diocèse de Stanislav, en Ukraine Occidentale, il appartenait à l'Église catholique; en 1946 il fut un des membres du groupe qui collabora avec les forces russes soviétiques au

« retour » de cette Église à l'Orthodoxie, on donne ici, à la suite, le discours du patriarche Alexis, lors de la consécration (pp. 16-19). — **Séjour en Union Soviétique d'une délégation du clergé de l'Église Orthodoxe d'Antioche**, pp. 19-20. — N. Ivasov, *Jours de fête de communion ecclésiastique* (reportage sur le séjour en Russie d'une délégation du patriarcat de Belgrade, dirigée par le patriarche Vincent lui-même. Trois semaines de visites, réceptions, cérémonies à Moscou, Léningrad et à Kiev, avec échange de cadeaux et affirmation des liens d'amitié des deux Églises, en vue d'un plus grand rapprochement des deux peuples; huit pages de photos), pp. 20-31. — *Dans les séminaires : Ouverture de l'année scolaire 1956-1957* (reportage sur ces cérémonies, à Moscou, Léningrad, Kiev, Minsk et Stavropol. Pour Léningrad, en mentionnant les cours par correspondance, dont la Revue a signalé récemment l'existence, on donne le sujet de deux thèses de licence en théologie, présentées l'année dernière par des étudiants de ce cours : D. M. Posorsky a traité *La doctrine orthodoxe sur l'expérience morale religieuse, comme source de la connaissance de Dieu*; le P. V. M. Žarovsky a travaillé *La doctrine de l'Évangile sur les anges et les démons en rapport avec l'enseignement des Épîtres de saint Paul sur la même question*), pp. 31-37. — *Prédication : Communiants* (sermon donné à Moscou par le Métropolite Nicolas), pp. 48-52. — *Défense de la paix* : A. Vasiliev, *Ruine de l'espérance* (les efforts des dernières années avaient fait naître l'espoir d'une paix solide et d'une détente internationale sérieuse. Tous ces résultats furent compromis par l'agression contre l'Égypte. Si l'Église Orthodoxe russe a condamné ouvertement l'attaque anglo-française, on doit dire que l'action était contraire à la volonté de Dieu, inspirée par Antichrist, car le jugement de l'Église « est pour les chrétiens le jugement de Dieu ». L'auteur profite de cette occasion pour faire le procès du christianisme occidental, qui envoie ses missionnaires vers ces peuples du Moyen-Orient pour les convertir, alors que les nations chrétiennes, représentatives de l'Occident, sont capables de toutes les abominations), pp. 53-55. — P. A. Kozlov, *Pour la paix* (vers), p. 55. — A. Vasiliev, *Au Congrès des anciens combattants de l'Union Soviétique* (tenu à Moscou, fin septembre 1956. Invité à ce congrès, le prot. V. E. Elkhovsky, ancien officier de l'armée Rouge, actuellement curé d'une église de Moscou, prit la parole pour lancer aux chrétiens du monde entier un appel à unir leurs efforts en vue de la sauvegarde de la paix. Le protoïère Elkhovsky fut ensuite élu membre du Comité soviétique des anciens combattants), p. 56. — *Articles* : M. Lastrébov, *Le culte des saintes Icones à la lumière des décisions du VIIe Concile œcuménique* (paraphrase des preuves patristiques et scripturaires contenues dans les décisions de ce Concile, en faveur du culte des icones. Pour défendre ce culte contre les protestants et les sectes on souligne que l'icone chrétienne n'est pas une idole et que sa vénération n'est pas à confondre avec le culte qu'on accorde à Dieu), pp. 58-61. — P. Victorov, *Les annonces de ceux qui ont vu* (critères et autorité théologique des Pères de l'Église; on insiste surtout sur leur qualité de témoins ayant vécu et expérimenté dans une vie sainte les vérités de la foi qu'ils exposent), pp. 61-66. — *Vie des Églises autocéphales* : Professeur S. Troïtsky, *Un grand artisan de l'unité du monde orthodoxe* (notice sur la vie de S. Sava, fils de l'organisateur de l'État serbe, Étienne Nemani, qui revint de l'Athos comme archevêque de Serbie, organisa l'Église serbe en obtenant l'autocéphalie lui donnant une judicieuse collection canonique, qui fut adoptée ensuite par l'Église bulgare; par ses voyages et ses contacts il fut un vivant trait d'union entre les Églises slaves et même entre toutes les patriarchies d'Orient), pp. 66-70. — **Prot.** V. Schpiller, *Pour le soixante-quinzième anniversaire du protoprêtre Étienne Tsankov* (présentation, en quelques traits, de la vie et de l'œuvre du grand théologien bulgare. Le prot. Schpiller, qui suivit ses cours

à Sofia il y a trente ans, parle avec sympathie de l'originalité et du dynamisme de l'œuvre de Tzankov, du point de vue canonique, ecclésiologique et œcuménique. On remarque que sa notion de l'Église se rapproche, plus que chez d'autres orthodoxes, des positions occidentales, en ce qu'il préconise une plus étroite confrontation et un engagement plus à fond dans les réalités de ce monde. Bien que ne partageant pas toutes les vues œcuméniques de Tzankov l'auteur souligne le désir ardent et la préoccupation profonde pour l'unité, qui animent cette œuvre théologique), pp. 71-75. — *Bibliographie* : I. KHIBARINE, recension de la revue tchécoslovaque *Pravoslavnaia Myśl'*, nn. 1, 2, 3, de 1956, pp. 76-79.

Décembre. — *Message pour le jour de l'an*, adressé par le patriarche de Moscou, ALEXIS, au clergé Orthodoxe russe (il commente les événements d'Égypte et de Hongrie. « De hautes personnalités ecclésiastiques de l'étranger, évidemment mal informées sur les événements de Hongrie, ont fait appel à nous pour influencer notre gouvernement dans le sens du refus de l'aide au peuple hongrois dans sa lutte contre les semeurs de troubles et contre ceux qui voulaient faire de la Hongrie le foyer d'une nouvelle guerre mondiale », pp. 3-4. — *Message de Noël* adressé aux fidèles Orthodoxes russes par le patriarche ALEXIS (parlant des questions actuelles, il mentionne seulement l'agression faite en Égypte, non la révolution hongroise), pp. 4-5. — *Échange de télégrammes entre les patriarches de Moscou et d'Antioche*, p. 6. — *Lettre de remerciement* (du patriarche Vincent de Serbie, pour l'accueil reçu en Russie à l'occasion de sa visite), p. 7. — Décisions du Saint-Synode, p. 7. — Nouvelles diverses : Fondation, à Odessa, d'une « Mission » dépendant du patriarcat d'Alexandrie; nomination d'un nouveau supérieur pour l'Église bulgare de Moscou; hôtes étrangers de la patriarchie de Moscou : entre autres, le métropolite Nicolas eut, vers la fin novembre 1956, une conversation avec l'évêque réformé de Hongrie, Janosch Peter; séjour en Union Soviétique du chef de l'Église d'Islande, l'évêque Asmundur Gudmundsson, accompagné de sa femme, présence des représentants de l'Église russe aux réceptions officielles à Moscou, à l'occasion des visites faites par des étrangers; voyage en Angleterre d'un prêtre russe de Gorky, avec un groupe de touristes; interview accordée au représentant de la presse religieuse par les protoïerei Gavriliak et Krétchik venus d'Amérique pour recruter des témoins en vue de la récupération de l'église Saint-Nicolas de New-York pour l'exarcat de la patriarchie de Moscou, ils reconnaissent que leur mission a échoué), pp. 8-12. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales; consécration d'églises restaurées; solennités ecclésiastiques; nécrologe; translation des reliques de S. Nikita, évêque de Novgorod (avec une brève notice sur sa vie), pp. 13-16. — *Vie des paroisses* : L'ordo des lectures liturgiques de l'Évangile, pp. 16-25. — Églises et monastères : Hiérom. AUGUSTIN, *Le monastère de Pskov* (note sur le passé de ce lieu vénéré par le peuple russe maintenant encore), pp. 26-31. — *Prédications* : *Le petit Enfant* (sermon donné à Moscou par le métropolite Nicolas à l'occasion de la fête de Noël. De nouveau, après le sermon publié dans le numéro d'octobre dernier, le prélat russe défend l'attitude chrétienne en face des valeurs et de la vie terrestre. Si le Christ, affirme l'évêque russe, naît dans la pauvreté et le dénuement, ce n'est pas pour nous enseigner le mépris de la vie terrestre, car par sa doctrine et sa vie il a montré le contraire, à savoir qu'il désire que nous soyons heureux et dans la joie pendant notre vie ici-bas. Le dénuement du Christ veut nous dire toutefois que ce qui est humain, terrestre, est passager, et que ce qui est important c'est notre âme immortelle et la vie éternelle qui nous attend; la voie pour y aller c'est l'humilité), pp. 32-35. — *Articles* : N. IVANOV, *Saint Nicolas de Myre* (notice hagiographique), pp. 35-38.

— N. Ouspensky, *Histoire et signification de la fête de Noël* (texte de la leçon inaugurale donnée à l'Académie théologique de Léningrad en octobre 1956). L'auteur montre les richesses de cette fête à la lumière de la révélation, de la liturgie et de l'histoire. Il termine son article en soulignant l'actualité de cette fête pour tout chrétien, aujourd'hui encore; les hérésies anciennes et le paganisme avec sa conception du monde sont tombés dans l'oubli, mais les chrétiens s'approchent toujours avec dévotion et frémissement du jour de Noël, l'enfant Jésus a comblé l'attente des hommes et, par sa doctrine, a vaincu « la philosophie et la vaine séduction » (Col., II, 8) au long de l'histoire), pp. 38-47. — P. Victorov, *Trésor de théologie* (la liturgie est une source importante de la théologie, étant l'expression vivante de la foi de l'Église par les textes anciens et vénérables, par les rites et les actions symboliques; pour cette raison elle est la source de prédilection de la théologie Orthodoxe, qui fuit les abstractions, voulant être en liaison étroite avec la vie; la liturgie présente, d'autre part, cet avantage sur les documents postérieurs qu'elle n'est pas influencée par des courants étrangers comme le « latinisme » et la scolastique), pp. 47-52. — A. Serguiéenko, *Saint Grégoire le théologien et la mission pastorale* (la grandeur de la vocation pastorale et les conditions pour bien y répondre, d'après les œuvres et la vie de saint Grégoire), pp. 52-58. — I. Kibarine, *L'activité de traducteur du starets Païsios* (Vélitchkovsky) (le grand starets rénovateur du monachisme russe au XVIIIe siècle est aussi l'auteur d'une œuvre immense de traductions de la littérature ascétique des Pères et des divers auteurs en russe; le recueil le plus célèbre « Dobrotolioubié » (la Philocalie) parut en russe en première édition en 1793, et en 1822 sortit la seconde édition; d'autres traductions furent aussi publiées et d'autres encore circulaient en manuscrits dans les monastères, nourrissant la piété des moines. Il accomplit ce travail surtout en Moldavie après avoir rassemblé des manuscrits grecs à l'Athos), pp. 58-62. — Léonid Philosophov, *L'archevêque Arsène* Ivaschtchenko (note sur la vie et l'œuvre de cet évêque qui vécut au XIXe siècle dans le diocèse de Novgorod et fut connu comme historien de l'Église et comme byzantinologue), pp. 62-63. — N. Ivanov, *Quand fut imprimé le premier livre en Russie?* (pour le quatrième centenaire de l'imprimerie russe. Jusqu'à la fin du siècle dernier on considérait comme premier livre imprimé en Russie, l'Épistolaire (*Apostol*, selon la dénomination propre au rite byzantin) de Moscou, imprimé par Ivan Fédorov en 1564. Les recherches entreprises donnent actuellement comme premier livre imprimé en Russie l'Évangéliaire de 1556), pp. 63-67. — *Vie des autres confessions* : M. Dobrynine, *L'Église Syro-Chaldéenne* (notice historique sur l'union des nestoriens de Perse avec l'Église Orthodoxe), pp. 68-73.

L'Orthodoxie roumaine et le Mouvement Œcuménique

Attitudes récentes

PENDANT la période d'entre les deux guerres, l'Orthodoxie roumaine fut représentée aux conférences œcuméniques de Stockholm (1925), de Lausanne (1927) et d'Oxford (1937), ainsi qu'à d'autres. La seule présence à ces rencontres de délégations roumaines parfois imposantes ne permet pas cependant de parler d'une véritable participation à ce Mouvement.

C'est un fait que le courant œcuméniste n'a pas suscité un très grand intérêt en Roumanie. Ce manque d'empressement unioniste est dû, en partie, à une méfiance que la mentalité roumaine garde à l'égard des autres confessions représentées dans le pays. On n'y est pas près d'oublier les pressions politiques exercées sur le peuple roumain à l'époque du prosélytisme conquérant. Pendant plusieurs siècles, surtout en Transylvanie, Hongrois et Allemands ont cherché à disloquer la masse de la population roumaine en l'attirant par des conversions dans les rangs de l'un ou l'autre des groupes politiquement privilégiés.

Le peuple roumain est resté toutefois très tolérant; sa largeur d'esprit, sa charité et son accueil, pour tout étranger, sont proverbiaux. Mais l'accueil ne suffit pas pour entrer dans un courant aussi dynamique que le Mouvement œcuménique. On doit être encore vraiment décidé à aller à la rencontre des autres et à les chercher. Or l'Orthodoxe roumain qui prenait conscience du passé de son pays était poussé vers une plus grande circonspection, sinon guidé par plus de méfiance interconfessionnelle. Desservi, d'autre part, par une théologie relativement peu développée[1], il était assez mal armé pour vaincre ce ressentiment.

1. S'étant trouvées longtemps sous la domination turque, puis sous la menace constante des incursions russes et souvent partagées entre le tsar de

En dépit de toutes ces difficultés, on peut dire que, dès avant 1940, les contacts pris commençaient à éveiller l'intérêt des esprits pour l'œcuménisme. Des congrès théologiques avec participation protestante, ou simplement des congrès interorthodoxes furent organisés en Roumanie, à Sinaïa (1924), à Bucarest (1933) et à Râmnicul Vâlcii (1936).

Sur le plan interorthodoxe, les Roumains ont préconisé, lors de ces rencontres comme à d'autres occasions, une organisation de l'Orthodoxie plus unifiée, dans son gouvernement comme aussi dans son enseignement théologique.

Un professeur de théologie de Bucarest[2], habitué de ces réunions, exprimait en ces termes, en 1943, la proposition présentée plusieurs fois par les délégations roumaines :

1° Pour une organisation commune de l'Orthodoxie au delà des intérêts limités d'une nation, il serait désirable : que le patriarche de Constantinople soit assisté par un Conseil central ecclésiastique inter-orthodoxe formé des représentants des divers pays orthodoxes. Ainsi pourrait cesser, enfin, la calamité séculaire qui a fait du patriarche œcuménique un monarque hellène au service du Phanar.

2° Fonder une académie de théologie panorthodoxe au Mont-Athos ou en Roumanie au monastère de Néamtsou (Moldavie).

Entre 1920 et 1940 encore, eurent lieu de multiples contacts entre l'Eglise Orthodoxe roumaine et l'Eglise Anglicane. On connaît à ce propos la conférence anglo-roumaine qui eut lieu à Bucarest en 1935 ainsi que la « thèse roumaine » concernant la validité des ordres anglicans et l'ensemble des rapports anglo-orthodoxes[3].

Moscou et l'empereur de Vienne, les populations roumaines des trois principautés danubiennes n'ont vu leur culture propre se développer que très tard. Pendant des siècles, l'instruction se réduisit à apprendre à quelques moines ou clercs le minimum de slavon ou de grec permettant de lire les livres liturgiques. Cependant des moines studieux ou un métropolite comme Dosithée (moldave) poussèrent leur connaissance du grec jusqu'à pouvoir faire des traductions. L'éclosion d'une théologie roumaine fut retardée par le fait de l'emploi d'une langue étrangère dans la célébration liturgique, d'abord le slavon, ensuite le grec. Il y eut cependant vers la fin du XVIIIe siècle jusqu'au delà du milieu du XIXe, une belle floraison spirituelle (*Curentul Paisian*, Veniamin Costachi, etc.) à laquelle on doit de nombreuses traductions patristiques. Toutefois, les seuls noms de théologiens Orthodoxes à retenir sont Olariu, Comorosan, Calinescu, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, le plus proche de la génération actuelle étant I. Mihalcescu. Certes l'influence slave ou grecque n'a pas été entièrement négative. Cependant il arrive souvent que les Orthodoxes roumains eux-mêmes lui reprochent un esprit de polémique antiromaine.

2. V. G. Ispir, *Notre Église et l'œcuménisme contemporain*, dans *Biserica Ortodoxa Romana*, 1943, nn. 7-9, p. 374 (en roumain).

3. Sever Buzan, *Les rapports entre l'Église Anglicane et l'Église Orthodoxe roumaine*, dans *Ortodoxia*, 1956, n. 3, pp. 472-487. — Cf. également Cl. Luline, *Anglicanisme et Orthodoxie; quelques aperçus sur leurs relations*, dans *Istina*, 1956, pp. 32-98, 183-190.

Ces contacts stimulaient les esprits et éveillaient l'intérêt pour le problème de l'unité de l'Eglise. A Bucarest on soulignait avec joie toutes les attentions et visites venant de la part des protestants étrangers. L'Orthodoxie roumaine semblait heureuse de pouvoir sortir de son isolement et de se rendre présente aux grands courants du christianisme contemporain. Il est hors de doute qu'une circonstance extérieure a joué son rôle en stimulant les sympathies dans ce sens. La menace d'une persécution communiste pesait, dès cette époque, sur l'Eglise roumaine et pour y faire face celle-ci s'empressait d'unir ses efforts à ceux des autres chrétiens afin d'assurer ensemble l'annonce de l'Evangile au monde malgré la montée de l'athéisme matérialiste. A cette raison de défense plutôt négative il faut ajouter le bien inestimable de l'unité et l'urgence du commandement du Seigneur qu'on commençait à percevoir et qui attirait les fidèles vers le courant unioniste[4].

Une pléiade de valeureux théologiens commençait de mettre à profit ces modestes préparatifs, quand le pays connut l'occupation soviétique. Désormais Eglise d'un pays satellite, les rapports de l'Eglise roumaine avec les autres pays furent influencés par des consignes politiques et la théologie, chez nombre de théologiens, se vit obligée de faire écho à certains slogans officiels.

Le malheur a voulu que, au moment où la théologie roumaine pouvait apporter quelque chose au dialogue entre chrétiens, elle fut bâillonnée ou astreinte à une besogne indigne d'elle. Toute une génération de chercheurs qui arrivait à la maturité dut dire non aux fruits déjà mûrs. Prenons cet exemple : le recteur de l'Institut théologique de Bucarest présenta à la conférence théologique de Moscou (1948) une étude sur le Mouvement Œcuménique. Ce travail manifeste un intérêt positif au problème et démontre une attention et une application de longue haleine à la cause de l'unité. Il n'en est que plus pénible de voir le « non possumus » qui y affleure sans cesse, quelles que soient les raisons qui l'ont déterminé.

Préparés à parler de l'unité entre chrétiens, ces théologiens se virent réduits à devoir écrire sur la paix du monde et sur la prospérité matérielle, alors que le régime ne se souciait que d'industrie lourde et d'armements.

Nous devons tenir compte de ces circonstances pour situer le sens du message et des articles dont il sera question ici. L'occupation russe a entraîné en fait une entière réorganisation de l'Eglise Orthodoxe roumaine. Après la mort, à l'âge de quatre-vingt-deux ans, du patriarche Nicodème, l'actuel patriarche, Justinien Marina, appuyé par le nouveau pouvoir civil, centralisa notablement, par une nouvelle législation, les pouvoirs de l'Eglise. Sous la pression du régime, il réduisit le nombre

4. V. G. Ispir, *art. cit.*, pp. 362 et ss.

des évêchés et supprima un nombre considérable d'instituts d'enseignement religieux[5]. De cinq facultés de théologie existantes, on ne conserva que deux Instituts, l'un à Bucarest, qui seul peut donner tous les grades, et l'autre à Sibiu en Transylvanie, qui peut accorder seulement la licence en théologie.

Le monachisme fut lui aussi réorganisé dans un sens très activiste. Les couvents furent transformés en véritables coopératives artisanales, les moines devinrent des ouvriers. Ceci pourrait certainement apporter un correctif au monachisme roumain qui dans les dernières décades était gravement menacé, sinon compromis, par l'oisiveté et le laisser-aller. Pourtant l'énorme effort physique exigé des religieux peut aussi servir un dessein du régime : empêcher le développement d'une pensée religieuse, indésirable, et exploiter ces masses humaines au profit de la prospérité socialiste[6].

La publication d'ouvrages religieux s'est naturellement ressentie de la situation. Cependant, outre les *Messages* et *Discours pour la Paix*, du patriarche Justinien, et une traduction de ceux du métropolite Nicolas de Kroutitsa, diverses traductions d'ouvrages religieux grecs ont paru durant les dix dernières années ainsi que plusieurs éditions de textes liturgiques[7]. Tout dernièrement, on a commencé de publier des manuels pour l'enseignement dans les Instituts théologiques : une *Histoire de l'Eglise* en deux volumes, une *Patrologie* et deux manuels d'études bibliques. Par comparaison avec d'autres pays sous régime communiste, cette production théologique est loin d'être négligeable sans cependant égaler, même de loin, ce qui paraissait avant guerre dans *La Série théologique de Sibiu*. Il y a d'autant plus lieu de regretter cet état de choses que les auteurs qui travaillaient naguère à Sibiu poursuivent leur enseignement dans les Instituts théologiques et seraient certainement à même de publier davantage. Il est difficile de dire si cette relative pauvreté du livre religieux en Roumanie doit être imputée à certaines mesures officielles s'opposant à la propagande religieuse ou aux risques auxquels s'exposerait, en raison d'une situation

5. Sur le destin de l'Église Orthodoxe roumaine sous le communisme, voir un chapitre du livre *L'âme roumaine écartelée*, de l'abbé P. Gherman, Éd. du Cèdre, Paris, 1955, pp. 201-215.

6. On peut lire à ce sujet, avec une appréciation différente, P. I. Doens, *La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie*, dans *Irénikon*, 1954, pp. 52-92.

7. Sans être ce qu'il pourrait être dans un régime de pleine liberté, le livre religieux et théologique en Roumanie est toutefois publié, lu et répandu dans une mesure que, sans doute, on ne rencontre nulle part ailleurs derrière le rideau de fer. Quelques exemples : on a traduit et publié la *Filocalia*, en quatre gros volumes, avec commentaires du P. Staniloae; tous les Ménologes, Oktoïkhos, Liturgies, ont été soit traduits de nouveau, soit révisés; parmi les Pères, saint Grégoire de Nysse (*Oratio Catechetica*), saint Jean Chrysostome, saint Basile et d'autres. Il faut y ajouter des livres de prière, le Psautier, des livres de chant liturgique, etc.

incertaine et instable, celui qui s'aventurerait à traiter longuement une question théologique vitale pour la pensée religieuse.

Par contre on écrit beaucoup d'articles. Les deux grandes revues théologiques de Bucarest *Ortodoxia* et *Studii Teologice* (Etudes théologiques) livrent respectivement quatre et cinq cahiers par an, assez bien présentés et de contenu souvent très intéressant. La presse périodique Orthodoxe compte, en Roumanie, en dehors de ces deux revues de caractère plus scientifique, huit autres publications mensuelles ou hebdomadaires, revues officielles des centres métropolitains. Elles se répartissent ainsi : la patriarchie publie, à Bucarest, *Biserica Ortodoxa Româna* (l'Eglise Orthodoxe roumaine); toujours à Bucarest, la métropolie d'Oungro-Valachie publie *Glasul Bisericii* (la Voix de l'Eglise); la métropolie de Ramnic et d'Argès publie à Craïova, en Olténie (sud-ouest du pays), la revue *Mitropolia Olteniei*; celle de Moldavie, à Jassy, *Mitropolia Moldovei*; celle de Transylvanie, à Sibiu, *Mitropolia Ardealului*, *Telegraful român* et *Foaia Bunului Crestin* (Feuillet du bon chrétien).

On peut trouver des articles de valeur même dans ces dernières revues, bien que l'ensemble de leurs livraisons soit consacré aux avis officiels et surtout à des pastorales, messages et conférences pour la paix, ou à des appels en faveur des campagnes lancées par le pouvoir civil pour les travaux des champs, ensemencements, récolte, la production industrielle, etc. Mais cette besogne de propagande est imposée aussi aux deux premières revues mentionnées. Tous ces périodiques, d'ailleurs, sont contrôlés par la patriarchie; ceux de Bucarest (les seuls qu'on ait pu consulter jusqu'à présent à l'étranger) ont un comité de rédaction dont le patriarche lui même est président et le directeur de la chancellerie de la patriarchie le rédacteur responsable.

Malgré ces conditions ingrates, travaillant souvent sur des thèmes qui paraissent imposés, certains de ces théologiens ont réussi à donner un témoignage valable de la foi chrétienne. Ils ont ainsi fait la preuve de leur valeur. Malgré ce qui est sacrifié aux exigences du régime, ces publications sont lues avec intérêt et les problèmes discutés trouvent une assez large audience auprès des fidèles car, en effet, seules, dans la Roumanie actuelle, elles continuent à discuter les problèmes théologiques, voire philosophique, avec une certaine indépendance d'esprit.

Aux conditions qui gênent le travail théologique, il faut ajouter l'inconvénient du manque de contacts avec les autres pays et une information bibliographique insuffisante[8]. Plus en-

8. Si notable et regrettable que soit ce défaut de contacts et d'information, il ne faudrait pas en conclure que la pensée théologique roumaine manque de stimulants. Justement parce que l'ouverture vers l'extérieur est impossible, cette pensée théologique — de l'avis de bons témoins — a été amenée à redécouvrir les stimulants *intérieurs* et *permanents*, c'est-à-dire la tradition doctrinale et spirituelle propre, creusée jusqu'à la profondeur où elle rejoint les valeurs

core que d'autres secteurs de l'activité de l'Eglise, le régime surveille l'activité œcuménique. On sait comment pendant la période de l' « anticosmopolitisme », qui dura jusqu'à la mort de Staline, les Eglises Orthodoxes des pays sous domination russe furent amenées à refuser de participer à ce mouvement international qui cherche à regrouper les chrétiens. On trouva asez vite une justification de cette résolution prise à Moscou lors de la conférence panorthodoxe de 1948 : lors des diverses réunions du mouvement œcuménique n'avait-on pas invoqué, comme raison urgente d'union, le besoin de défendre la foi contre l'athéisme matérialiste ? De là il était facile d'accuser d'anticommunisme ce mouvement et de lui reprocher son « internationalisme » et son caractère politique.

Ce prétexte servit jusqu'au jour où l'on s'aperçut que les contacts œcuméniques de l'Eglise seraient bien utiles à la nouvelle politique de coexistence. Aussi recommanda-t-on la reprise des contacts avec les cercles œcuméniques. On sait comment l'Eglise russe à l'occasion des visites et rencontres théologiques de ces derniers temps, a laissé entendre qu'elle pourrait incessamment reconsidérer la décision prise en 1948 de ne pas participer au Mouvement œcuménique. Jusque-là, les Roumains, en tant que satellites, ne pouvaient parler d'œcuménisme qu'en référence à la décision de Moscou (1948) ou à l'attitude de l'Eglise russe[9].

Aux alentours de l'assemblée d'Evanston, les périodiques roumains publièrent quelques échos des discussions des Orthodoxes grecs au sujet de la participation au Mouvement œcuménique. Le professeur Popesco écrivit une chronique intitulée *Le Mouvement œcuménique en crise*[10]. Plus ouverte et plus

éternelles nourrissant toute activité théologique authentique : vie spirituelle, liturgie, intelligence de la Sainte Écriture. Par ce détour, qui peut paraître paradoxal, mais qui est, en réalité, assez naturel, on peut dire que la théologie roumaine se trouve consciemment et en toute clarté d'esprit placée en présence des mêmes problèmes, préoccupations et perspectives de solution que la pensée théologique occidentale, toutes proportions gardées, naturellement, et sans prétendre, dans des conditions qui demeurent défavorables, au développement si riche, si multilatéral et si organisé de l'effort théologique occidental. Ce serait même, sans aucun doute, un beau thème à étudier que le dégagement, à partir des articles des publications théologiques roumaines, des linéaments de cette vision Orthodoxe renouvelée et encadrée dans l'actualité chrétienne universelle, exprimée particulièrement sur le plan christologique, anthropologique, ecclésiologique. Dans ce sens on trouverait des vues nouvelles et profondes dans les articles des professeurs Staniloae, Coman, etc. — Il faut ajouter que, dans les dernières années, des professeurs laïques, enseignant dans les instituts scientifiques, — surtout des historiens et des philologues, — ont commencé à collaborer aux revues théologiques en signant des articles assez neutres du point de vue politique. (*Note de la Rédaction.*)

9. Significatif en ce sens est le titre de l'article publié par D. V. Sadéanu, *Le Mouvement œcuménique et l'Église Orthodoxe Russe*, dans *Ortodoxia*, n. 4, 1949, pp. 161-172.

10. Publié dans la revue *Mitropolia Olteniei*, 4-6, 1954.

sympathique semble celle qui parut sous la signature du professeur Liviu STAN : *Un nouveau « Concile œcuméniste »* [11].

Après Evanston et une fois que le métropolite Nicolas eut envoyé son message de réponse aux documents de l'Assemblée ainsi qu'à la lettre qui les accompagnait, la revue théologique de la patriarchie de Bucarest *Ortodoxia* donna le point de vue roumain sur ces documents. La réponse roumaine fera ici, en premier lieu, l'objet de notre analyse. Pour illustrer et éclaircir cette réponse, nous parlerons ensuite de quelques articles parus depuis 1955.

I. — MESSAGE ORTHODOXE ROUMAIN EN RAPPORT AVEC LES DOCUMENTS DE L'ASSEMBLEE D'EVANSTON

Ce document parut dans le numéro d'avril-juin 1955 de la revue *Ortodoxia* [12]. Publié sous la rubrique *L'Eglise et l'actualité*, il a un caractère officieux. Mais signé par la rédaction de ladite revue dont le président est le patriarche lui-même et, comme on l'a déjà mentionné, le rédacteur responsable le secrétaire même de la patriarchie et les quatre membres, des professeurs de l'Institut théologique de Bucarest, on a le droit de dire qu'il exprime l'attitude de l'Eglise Orthodoxe roumaine.

CRITIQUER UN PEU POUR POUVOIR MIEUX APPLAUDIR

Dès le début on tient à remarquer que le métropolite Nicolas, dans sa réponse, avait surtout pris position au sujet du problème de la paix. Le message roumain est en fait plus large. Il y est, sans doute, question de la paix et des efforts faits par les Orthodoxes roumains en ce sens; comme toujours en pareille occasion ne manque pas non plus l'inévitable sollicitation adressée au Conseil œcuménique des Eglises de participer au mouvement de la paix. Cependant, même quand il s'agit de la paix, les vues sont légèrement différentes, à Bucarest, de celles de Moscou. En relevant certaines conclusions de l'Assemblée concernant le problème de la paix, le texte roumain choisit des passages où, autant que de la paix, l'on parle de la justice, de la liberté, de l'égalité entre les Etats, de l'amélioration des conditions de travail et de vie.

11. Cf. *Ortodoxia*, n. 1, 1954, pp. 143-152. Nous ne connaissons cet article et la chronique du professeur Popesco que par les citations qu'en fait Dragousin.

12. Pp. 305-312.

En citant cette phrase :

des immenses masses humaines, en diverses parties du monde, souffrent de faim et sont contraintes à vivre dans des conditions qui rabaissent leur dignité d'homme (p. 306)

on prend soin de noter que « ces parties du monde ne sont pas précisées » : sans nul doute, les lecteurs n'auront pas eu de peine à identifier certaines d'entre elles...

Non seulement on apprécie certaines phrases, mais l'ensemble du rapport d'Evanston sur la paix a convaincu les Orthodoxes roumains que le Conseil mondial des Eglises prenait au sérieux sa mission

« de lutter pour la justice dans le monde, pour la liberté et la paix entre les hommes » (citation du message d'Evanston, *ibid.*).

La question que l'Eglise roumaine entend poser au Conseil œcuménique au sujet de ce même rapport, reprend les mêmes termes; le ton semble ajouter un peu d'impatience :

Qu'est-ce que le Conseil mondial des Eglises a fait jusqu'ici et pense réaliser de façon pratique et effective, pour l'intronisation de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde, pour l'élimination de l'exploitation de l'homme, du chômage et de la misère ? (*ibid.*)

Dès lors on se demande si l'accusation faite par le document contre le caractère politique des moyens dont use l'action œcuménique ne serait pas à double sens. Ne serait-elle pas une allusion discrète à la joie éprouvée à la pensée que l'on n'est pas complètement abandonné par les chrétiens de l'autre partie du monde et que, pendant qu'on est tenu à appuyer une politique de paix ayant pour effet de prolonger la servitude, les autres n'oublient pas que l'Eglise doit appuyer et susciter

une action sociale et politique visant à assurer à tous les hommes, la justice, la liberté et la paix (p. 307).

Quand on connait le langage des discours Orthodoxes pour la paix, sous régime communiste, le sens de cette partie du message roumain ne fait pas l'ombre d'un doute : en se couvrant de quelques critiques, les Roumains ont profité de l'occasion qui leur était offerte de parler de la lutte que les chrétiens du monde entier mènent pour le triomphe de la liberté, de la justice et aussi de la paix.

Le message d'Evanston et l'activité œcuménique actuelle

La seconde partie du document roumain est consacrée à l'appréciation du message d'Evanston et de l'action œcuménique actuelle en regard de la recherche de l'Unité.

En louant les diverses dénominations protestantes qui, poussées par un profond besoin et désir d'unité, se sont groupées pour mieux coordonner leurs efforts à cette fin, les Orthodoxes roumains expriment leur inquiétude au sujet d'une dévaluation de l'idée d'Eglise et la crainte d'un nouveau confessionnalisme. Les traits de ces deux faits leur semblent apparaître dans les documents d'Evanston et dans les opinions courantes des cercles œcuméniques.

a) *Dévaluation de l'idée d'Eglise.*

La présence, dans le sein du Mouvement œcuménique, de plusieurs grandes Eglises à côté d'une multitude de congrégations et de sectes devait amener naturellement, selon l'Eglise Orthodoxe roumaine, un affaiblissement de l'idée d'Eglise. Les sectes et les grandes confessions doivent partager la responsabilité de ce résultat.

Les sectes, plus elles sont petites, plus elles tiennent à leurs croyances et usages, car l'esprit de secte est plus fanatique que le confessionnalisme. Aussi il arrive que dans le Mouvement œcuménique, comme jadis à Corinthe, chacun tire l'Eglise de son côté. Dans ces conditions, pour prolonger la recherche de l'union et créer un minimum d'entente nécessaire à ce travail, on a fait des concessions et on s'est efforcé d'en obtenir.

Celles qui devaient faire des concessions, les grandes confessions, se virent entraînées peu à peu dans un mouvement de réduction au niveau des plus petites congrégations. Afin que tous ces groupes puissent dire ensemble : « Nous respectons l'Eglise du Christ », ils furent amenés à moins parler de leur Eglise, de leur théologie, de leur histoire ou de leurs trésors. Or

cette simplification, ce nivellement géométrique de la variété confessionnelle ne résout point le problème de la diversité des Eglises; au contraire, elle le complique (p. 310).

Grâce à des efforts de ce genre on a pu parler à Evanston de l'Unité de l'Eglise « dans le Christ ». Seulement pour que cette expression ait une portée réelle, elle suppose, chez ceux qui l'affirment, une même foi et une même conception sur le Christ. Sans cela l'Unité dont on parle reste « théorique et idéale ». Or comment vérifier ces conditions dans le Mouvement œcuménique où les protestants libéraux, dont certains sont membres du Conseil mondial des Eglises, et la théologie minimaliste de certaines organisations affiliées ont un Christ différent de celui de l'Orthodoxie et de l'Eglise ancienne ?

Le Christ n'étant pas le même pour les diverses confessions, l'Unité fondée en théorie sur lui est malheureusement discutable et exposée à l'effritement (p. 311).

Il en va de même de l'espérance et de la confiance exprimées par l'Assemblée dans l'appui de la puissance du Christ ressuscité pour son œuvre. Car, au fait, que représente ce mystère du Seigneur pour certaines sectes ?

En serrant de plus près cette question le document continue :

La notion que le Mouvement œcuménique a de l'Église veut être large : « L'Église s'étend partout où l'on annonce l'Évangile et où l'on administre les sacrements. » Cette idée n'est ni œcuménique (conforme aux premiers conciles) ni ancienne chrétienne, mais confessionnelle : elle vient du vocabulaire de la Confession d'Augsbourg. Elle n'est pas plus acceptable dans cette autre formule qui affirme que « les moyens de vie communautaire de l'Église sont les Écritures, l'annonce de la parole, le baptême et l'eucharistie » pris, semble-t-il, dans une acception protestante (ibid.).

Quand, dans les cercles œcuméniques désireux d'arriver à l'intercommunion, on affirme que :

dans la vie sacramentelle de l'Église œcuménique de l'avenir, le pain et le vin seront partagés vraiment à tous (p. 311),

on répond que toutes ces déclarations œcuménistes n'apaisent point une certaine inquiétude sur ce que pourrait être cette

Église de l'avenir, dans laquelle on ne sait pas justement comment on annoncera l'Évangile et comment on administrera les sacrements (*ibid.*)

Ces appréhensions sur la dévaluation de l'idée d'Eglise dans les cercles œcuméniques sont confirmées, selon le document roumain, par l'attitude de la délégation Orthodoxe à Evanston, qui a fait une déclaration différente de celle de la section *Foi et Constitution*. Les dissensions manifestées, à la même occasion, entre d'autres groupes participants témoignent dans le même sens. Il n'est donc que trop évident qu'au sein du Mouvement œcuménique « on parle plusieurs langues ». A Bucarest on regrette cet état des choses car cela

nuit à l'idée œcuménique et aux intérêts communs des chrétiens.

b) *Un nouveau confessionnalisme.*

Le message roumain relève ensuite, dans l'activité du Mouvement œcuménique, les indices d'un nouveau confessionnalisme. Celui-ci apparait comme la conséquence du premier écueil.

La tendance à rabaisser les Eglises au niveau des petites congrégations et des sectes contribua normalement à renforcer la position des confessions minimalistes. A mesure que les grands

groupes acceptèrent de ne plus parler chacun de sa propre Eglise, de sa théologie et de son passé, les sectes les plus minuscules, contentes de pouvoir dire avec tous les groupes : « nous sommes l'Eglise du Christ », entendent par là surtout que chacune d'elles est un peu cette Eglise du Christ.

Cette attitude se trouve justifiée et encouragée par l'opinion, généralement répandue dans les milieux œcuméniques, selon laquelle

on reconnaît qu'aucune Église n'a reçu ou saisi toute la vérité de Jésus-Christ et donc que pas une seule ne saurait prétendre être complète et pouvoir se suffire à elle-même (p. 310).

C'est bien ce climat de trop large compréhension qui favorise les sectes et elles en profitent à merveille pour s'affirmer sur le même plan que les autres et même pour se renfermer chacune sur elle-même, contentes du peu qu'on leur reconnait. Le document roumain appelle ce durcissement de type nouveau « confessionnalisme de coopération » du fait qu'il surgit à la suite d'une excessive tolérance préconisée pour favoriser la recherche de l'Unité. Si l'on tient compte de l'élément autour duquel il se critallise, on peut l'appeler mieux « confessionnalisme de suffisance ». Il se distingue par cette insistance sur les richesses positives de chaque confession, tandis que l'ancien confessionnalisme relevait surtout les différences interconfessionnelles et les insuffisances des autres groupes et justifiait, par là, le refus du dialogue en vue de l'entente. On pourrait donc l'appler « confessionnalisme négatif ou de refus ». Si les Orthodoxes roumains constatent l'existence du premier dans les milieux œcuméniques, ils font remarquer que le second n'en est pas absent.

Mais le message ne se limite pas à signaler les indices de ce phénomène. Il essaie en même temps de le combattre. On accorde d'abord que l'idée qui soutient la présence de certaines valeurs chrétiennes authentiques et la réalisation de certaines vérités dans les diverses congrégations, voire sectes, est acceptable du point de vue Orthodoxe. Il peut arriver, dit le document, que des sectes vivent certaines vérités de la foi mieux que d'autres organisations. Cependant ce ne sont là que des miettes tombant de la table abondante de l'Eglise, comme un signe de la richesse et de la puissance de l'enseignement du Sauveur.

En concédant ce fait, on distingue bien les Eglises qui peuvent se suffire à elles-mêmes, en premier lieu l'Orthodoxie, et les autres congrégations et sectes, qui n'en sont pas capables. Dans l'intérêt de la recherche de l'union on pense qu'il ne faut pas perdre de vue cette distinction et que l'on doit être plus exigeant envers les petites sectes

qui représentent un christianisme minimal, non ecclésiastique, anticlérical et non sacramentel (p. 309).

Les flatter comme on le fait trop, actuellement, dans les cercles œcuméniques, c'est leur rendre un mauvais service. Elles voient là une raison de se complaire dans leur situation et de sommeiller dans la stagnation alors qu'elles ont le plus de chemin à faire.

On n'hésite pas à affirmer que la présence d'une foule d' « organisations particulières et minimales » dans le Mouvement œcuménique est funeste d'abord pour ces groupes et entrave considérablement, d'autre part, les travaux de rapprochement. Avant de participer au Mouvement il serait souhaitable que ces petites confessions se vouent

à un travail intérieur au sein de la confession, à une action profonde, persévérante, consciente, librement consentie, généreuse, de longue haleine, une entreprise pour changer l'esprit de secte qui est plus grave, plus farouche que le confessionnalisme (*ibid.*).

Voici donc les insuffisances du Mouvement œcuménique, qui, croit-on à Bucarest, ont retenu jusqu'ici l'Eglise Catholique et les Eglises Orthodoxes d'y entrer. C'est en même temps la raison pour laquelle les Eglises Grecques, tout en participant, font des réserves sur le statut et sur certaines conceptions de l'organe du Mouvement œcuménique.

Plus positives et pleines d'encouragement sont les appréciations qui concluent le document roumain :

Le Conseil Mondial des Eglises est conscient de « l'affaiblissement du témoignage de l'Eglise à cause de notre infidélité et non moins en raison de nos divisions ». Il reconnaît beaucoup d'autres vérités dures et exprime des désirs, prend des décisions qui sont du devoir de toutes les Eglises. « L'Eglise a une responsabilité sociale, chrétienne. » Elle doit « examiner la conscience de la société, protester contre l'injustice ». Elle doit prêter attention « aux implications morales » de la vie économique, servir « de conscience à la nation », lutter pour les droits de l'homme [illegible]

On se plaît à souligner les richesses du message d'Evanston du point de vue de la pastorale :

Le Conseil considère comme nécessaire une « préparation plus réaliste » du clergé avec des études sociales, et des activités sur le terrain dans les conditions actuelles de vie. Des déclarations pleines d'intérêt ont été faites sur l'annonce de l'Evangile, parmi lesquelles celle de lui rendre la puissance de conversion que Jésus-Christ lui-même avait sur les hommes, par son amour et son exemple (*ibid.*).

Nous relevons ensuite cet éloge de la grandeur chrétienne de l'action déployée par le Mouvement œcuménique :

En dépit de toutes les difficultés qui surgissent sur son chemin, le Conseil Mondial des Eglises est optimiste et c'est précisément là son plus

grand atout, la partie la plus positive de son action. Au nom de la foi chrétienne, le Conseil Mondial des Églises affirme la souveraineté de Dieu et fonde sur lui la grande espérance que la crainte et les troubles de notre temps seront vaincus. Il a eu le courage et le mérite de reconnaître pour le compte du monde capitaliste des conditions politiques, sociales, économiques et morales critiquables, il considère l'Église comme appelée à lutter contre elles en s'engageant « dans la lutte pour la justice, la liberté et la paix entre les hommes » (*ibid.*).

Ces idées sont grandes et belles. Le Conseil Mondial des Églises méritera bien de la chrétienté et de l'humanité si, sortant de la phase des desiderata pieux et platoniques, et abandonnant le terrain et le thème des préoccupations politiques et non ecclésiastiques, il réussit à faire œuvre positive, constructive, sincère et désintéressée, pour le rapprochement et la coopération des Églises selon le véritable esprit chrétien et pour le service de l'humanité, fort de la puissance authentique et intégrale du nom de Jésus-Christ (*ibid.*).

II. — POSITION DE QUELQUES THEOLOGIENS

Facilitée par le climat plus détendu de la politique de coexistence, l'ouverture des Orthodoxes roumains aux problèmes œcuméniques, ne s'est pas limitée, depuis 1955, au message dont nous venons de parler. On peut relever dans les revues roumaines plusieurs articles et chroniques touchant la recherche de l'union entre les chrétiens. Nous entendons signaler ici les opinions exprimées par trois articles, dont deux signés par des professeurs de l'Institut théologique de Bucarest.

a) *Le Mouvement œcuménique vu en tant que sujet de droit international.*

Dans son dernier numéro de 1955 la revue *Ortodoxia* publiait une étude du professeur Liviu STAN : *Eglise et culte dans le droit international.*

L'auteur s'est imposé, dès avant 1940, comme un canoniste de valeur, surtout par son grand ouvrage *Les laïques dans l'Eglise*, qui reste aujourd'hui encore, au moins du point de vue du droit ecclésiastique, le meilleur travail Orthodoxe sur la question [13].

13. Paru à Sibiu dans la collection « La série théologique », il ne serait pas encore épuisé à la librairie « Reintregirea » où il est en vente au prix de 52 lei (février 1957). A plusieurs points de vue le R. P. Bernard SCHULTZE, S.J., dans son cours donné récemment à l'Institut Oriental de Rome sur la « Laïco-

Les articles du professeur Stan sont soigneusement documentés et travaillés. Ce qu'on peut leur reprocher c'est la polémique qui s'y mêle trop, surtout depuis la guerre. A cela il pourrait invoquer une excuse : cette polémique lui est imposée plus qu'à d'autres, par les conditions actuelles, en raison de ses sympathies, ouvertement manifestées jadis, pour un anticommunisme décidé. Nous devons noter toutefois qu'il est presque le seul parmi les théologiens roumains Orthodoxes à avoir poussé l'accommodement au régime jusqu'à faire appel, à l'occasion, à des vues marxistes, en parlant de l'histoire de l'Eglise, ou dans l'analyse de certaines réalités chrétiennes [14]. C'est un fait, d'autre part, que très vite on put voir un de ses articles paraitre dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*.

Tout dernièrement, dans des études comme celle-ci, il semble plutôt tirer profit de son crédit pour dire certaines vérités sur la chrétienté Orthodoxe menacée là-bas. Ici il voudrait rappeler que les Eglises Orthodoxes autocéphales sont, en tant qu'associations religieuses, sujets de droit international. Cette qualité reconnue « constamment et encore aujourd'hui » par l'Etat, donne à l'Eglise certains droits. Vers la fin de l'article il énumère, entre autres :

> le droit de communiquer, sous le contrôle de l'État, avec d'autres États et de traiter, comme organisations religieuses indépendantes de l'État dont elles font partie, avec tout État étranger, leurs questions d'intérêt religieux, économique, culturel ou autre; de communiquer et coopérer, sous le même contrôle de l'État, avec les organisations internationales religieuses ou même laïques, philantropiques, etc. [15].

Ce rappel est assez significatif et manifeste clairement le besoin et le désir de contacts internationaux. On ne voit pas d'autre raison de ces déclarations. L'article ne parait pas avoir un ton de propagande superficielle ni de défense ou d'apologie de l'Etat en régime de démocratie populaire.

Dans ce contexte d'idées le professeur Liviu Stan parle aussi du Mouvement œcuménique :

> Parmi les sujets de droit international qui n'ont qu'une organisation religieuse à la base, prend aujourd'hui une place spéciale ce qu'on appelle le Mouvement œcuménique. Ce Mouvement tire son nom du but qu'il poursuit et qui, en langage théologique traditionnel, veut dire œcuménicité ou unité œcuménique de l'Eglise [16].

Pour expliquer l'apparition de ce Mouvement, il observe

logie » orthodoxe, le trouve, même dans sa partie dogmatique, plus équilibré que l'ouvrage du professeur Manasiev, paru à Paris dernièrement en russe.

14. Voir notre chronique *Vues orthodoxes roumaines sur le schisme et l'unité*, dans *Istina*, 1955, pp. 44 et ss.

15. Liviu Stan, *art. cité*, p. 59.

16. *Ibid.*, p. 588.

que les divisions, surtout à partir du XVIe siècle, ont mis l'Eglise d'Occident dans un état lamentable,

au point qu'aujourd'hui il y a des centaines d'Églises et de petites Églises, de confessions plus grandes et de sectes. En raison de ce démembrement, la configuration actuelle du christianisme montre que ce qu'on désignait jadis par Unité œcuménique de l'Église n'est plus une réalité, mais l'objet d'un désir [17].

C'est pour redresser cette situation désastreuse que surgit le Mouvement œcuménique

qui cherche à réaliser ce désir. Il se présente comme une des plus puissantes organisations qui aient apparu sur la base des efforts communs vers l'Unité des Églises chrétiennes [18].

Il souligne ensuite l'importance prise par cette organisation sur le plan international après les derniers congrès :

Tel qu'il se présente aujourd'hui, après le congrès mondial réuni à Amsterdam en 1948, le Mouvement œcuménique est un facteur important dans le domaine des relations internationales, une organisation religieuse tenant sous son influence le monde protestant et une partie du monde Orthodoxe.

Depuis 1948, le prestige du Mouvement s'est accru sans cesse, au point que sous plusieurs aspects son influence sur les affaires d'intérêt général du monde d'aujourd'hui a été renforcée.

Une confirmation de cette position acquise désormais par le Mouvement œcuménique est donnée par les travaux et les décisions de son congrès ou Assemblée générale, réuni à Evanston en 1954. Cette réunion qui est le plus grand congrès chrétien qu'on ait pu réunir de notre temps, a débattu divers problèmes d'intérêt religieux, social et politique. Il a adressé le 30 août 1954, un appel à tous les gouvernements et à tous les peuples au sujet de la défense de la paix et pour la suppression des causes qui provoquent le déséquilibre social. Il a de même créé en divers pays plusieurs comités qui représentent des points d'appui pour l'action que le Mouvement mène en esprit chrétien sur le plan international.

Grâce à cette activité [...] le Mouvement œcuménique s'est acquis en face des fors internationaux des États d'aujourd'hui une position à plusieurs égards plus puissante, plus sérieuse que celle d'un grand nombre d'États. Aussi dans l'arène internationale le Mouvement œcuménique compte-t-il comme un sujet de droit international dont la souveraineté ou le pouvoir indépendant n'est point mis en doute, bien qu'on ait reconnu qu'il a un caractère exclusivement religieux [19].

17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.* Ici, en soulignant le caractère exclusivement religieux du Mouvement œcuménique, qui lui vaut, à lui seul, la qualité de sujet de droit international, une allusion est faite au Vatican. Dans les pages, que l'article lui

b) *Le Mouvement œcuménique et le problème de l'Unité de l'Eglise.*

Vers la fin de 1956, un jeune théologien, le magistrand[20] Constantin Dragousin, parla, lui aussi, du Mouvement œcuménique dans un article consacré au problème de l'Unité de l'Eglise.

L'étude commence par souligner l'urgence du besoin d'Unité. On remarque que cette Unité existe et n'a jamais cessé d'exister. L'Eglise est une et l'a toujours été; ce qui est divisé, ce qui s'est démembré c'est le christianisme. L'unité du christianisme serait seule à refaire et non point celle de l'Eglise. A la limite, selon cette vue légèrement « théologisante » de l'Unité de l'Eglise, la réalité de l'Unité de l'Eglise resterait même quand tous les chrétiens s'en sépareraient. L'auteur admet bien que l'Eglise n'est que la forme concrète dans laquelle fut fondé et continue le christianisme. Mais il tient néanmoins que les ruptures survenues au long de l'histoire entre chrétiens n'ont point touché l'Unité de l'Eglise. Que cette Unité soit resté inaltérée c'est une vérité pour les catholiques comme pour les Orthodoxes, mais qu'elle n'ait été affectée en rien par les divisions, sera difficilement admissible pour les théologiens, Orthodoxes ou catholiques. Comme on le voit une certaine confusion s'est introduite dans l'exposé de Dragousin du fait qu'il n'a pas distingué, de l'Unité interne, l'Unité externe qui l'exprime, la manifeste et, sous cet aspect, est affectée par les divisions. Le terme que cet auteur utilise à la place du concept d'Unité externe est celui d'œcuménicité externe. Il ne lui donne pas seulement le sens de manière d'exister, selon laquelle le christianisme se présente comme un seul corps de fidèles sur toute la terre, mais encore le sens dynamique de puissance de rassemblement inhérente à la foi. Ce facteur d'unité est à l'œuvre

consacre, on note que, encore aujourd'hui, le Vatican tient à marquer ce fait qu'en plus de son caractère religieux il a aussi une souveraineté politique. *Ibid.*, pp. 584-587.

20. C'est-à-dire candidat au grade de Maître en Théologie. Le cours pour la maîtrise en théologie vise la spécialisation; il dure trois ans et reste accessible à ceux qui ont obtenu avec une mention spéciale la licence en théologie, après quatre années d'études, dans l'un des deux Instituts théologiques existant dans le pays. Le nombre des candidats est limité à dix par année, de plus le cours de maîtrise ne fonctionne qu'auprès de l'Institut de Bucarest. Dernièrement des démarches ont été faites pour l'ouverture d'un pareil cours en Transylvanie, près de l'Institut de Sibiu. Très souvent les revues théologiques roumaines font paraître les travaux des étudiants de ce cours qui, dans l'ensemble, ont une belle tenue et présentent un réel intérêt théologique, et pas seulement documentaire. Régulièrement en bas de la première page de ces productions on indique le professeur qui a guidé le travail et qui « a donné l'avis de publication ». Par malchance cette référence manque à l'étude de Dragousin et le professeur qu l'a patronnée nous reste inconnu. L'article intitule *Afin que tous soient un*, dans *Ortodoxia*, 1956, n. 2, pp. 262-276.

parmi les chrétiens. Il tend à intégrer les diverses fractions chrétiennes dans l'Unité déjà existante de l'Eglise.

En vue de la réalisation de cette œuvre, chacune des grandes confessions a, selon l'auteur, sa façon d'envisager les choses, sa méthode. Puisque les protestants se sont montrés les plus entreprenants dans cette direction, il commence par présenter leur manière de concevoir le travail en vue de l'union. En fait, il est question du Mouvement œcuménique qui est

la première tentative organisée de ce genre et qui présente un intérêt particulier. La connaître peut apporter nombre de suggestions dans ce domaine[21].

Suivant les travaux de ses maîtres de Bucarest, Dragousin donne d'abord un bref aperçu historique du Mouvement œcuménique. Il note ses visées : la réalisation de l'union et l'expansion missionnaire du christianisme. En utilisant le rapport du professeur Coman présenté à Moscou, il résume en quelques mots les diverses méthodes préconisées dans les milieux œcuméniques pour faire avancer le rapprochement des groupes chrétiens : méthode de la parenté, méthode fédérative, liturgique, confessionnelle, méthode de synthèse théologique, etc.

L'idée du rapprochement sur la base des « articles fondamentaux » peut, à son avis, aider la compréhension entre les groupes, mais elle ne saurait réaliser l'union. Par contre, cette idée, jointe à celle qui préconise la coopération des différentes Eglises, considérées comme plus ou moins égales, pourrait indiquer « la seule voie vers l'union ». A savoir : ces courants joints l'un à l'autre pourraient satisfaire en même temps le désir de collaboration et d'assistance fraternelle et le souci de chercher en toute lucidité l'unité dogmatique dans la foi.

Insuffisamment informé l'auteur déplore que cela ne se soit pas produit et que des préoccupations étrangères au problème de l'unité soient passées au premier plan dans l'activité œcuménique. Il reproche au Mouvement d'avoir lié l'action œcuménique à un internationalisme politique et aussi d'avoir tenté de former un Concile œcuménique permanent en fondant le Conseil œcuménique des Eglises.

Cependant il n'hésite pas, après tout cela, à affirmer que le Mouvement œcuménique représente un très grand espoir pour les chrétiens du monde entier. Une si grandiose initiative en vue du rassemblement de tous les chrétiens, surgie dans le monde protestant ou domine l'individualisme porte évidemment la marque la plus authentique de la foi et rend témoignage à cette vérité que tous les fidèles admettent, à savoir que les divisions et les scissions ne sont pas permanentes, elles cesseront un jour.

21. P. 266.

Le Mouvement a le mérite d'avoir

confirmé et renouvelé la foi des chrétiens dans la réalisation du désir divin [22].

d'avoir éveillé la conscience chrétienne pour la cause de l'union en attirant l'attention sur l'œcuménicité. La recherche œcuménique, si elle n'a pas résolu le problème posé, a apporté beaucoup de suggestions, que ce soit en sens positif ou négatif.

L'auteur consacre ensuite quelques lignes au catholicisme. Il note que la recherche de l'union remonte chez les catholiques au lendemain de la grande rupture (1054). Pour eux l'union se présente comme un problème exclusivement dogmatique. Elle serait réalisée le jour où les autres confessions abandonneraient leurs positions et renonceraient à toutes leurs valeurs en embrassant pleinement et telle quelle la position papale. Alors l'œcuménicité chrétienne serait aussi réalisée et manifestée par l'encadrement de tous sous « l'autorité totalitaire du pontife romain ».

Même avec cette position, le théologien Orthodoxe regrette que les catholiques n'aient pas pensé à envisager des tractations pour préparer les esprits en vue du retour.

Si la papauté avait pris part, ne serait-ce qu'une fois, à une conférence du Mouvement œcuménique, comme l'a fait l'Orthodoxie, peut-être alors ce Mouvement se serait-il trouvé plus proche de son but [23].

Comme cela n'a pas eu lieu, il faudrait maintenant, écrit Dragousin, chercher d'autres voies. Il passe ainsi à la présentation du point de vue Orthodoxe.

La méthode Orthodoxe soutient, contrairement aux catholiques, le besoin de contacts préalables pour faciliter la compréhension en vue de l'union. A l'opposé des cercles œcuménistes on affirme plus nettement le besoin d'unité dogmatique et d'une recherche plus décidée dans ce sens.

Pendant la première phase du travail, celle de la compréhension, on doit insister sur les points de doctrine qui sont admis par tous. Quelques-uns de ces points sont énumérés.

Tout d'abord on pense que les chrétiens conviennent tous, et peuvent s'en rendre compte, que la désunion est un état anormal, que la lutte et la concurrence interconfessionnelles sont des calamités qui doivent cesser. Si nous réalisions bien cette vérité cela pourrait ouvrir les esprits à une « coexistence » confessionnelle. Or, pense l'auteur, cette situation transitoire de respect et de compréhension réciproques sera le meilleur climat pour réaliser la liquidation des différences des groupes.

P. 269.
P. 270.

Autres points communs mentionnés : la foi en Jésus-Christ, l'importance accordée à l'Ecriture, la recherche du salut par la médiation d'une Eglise en esprit communautaire. Certains éléments et points de rapprochement pourraient être fournis même par les sacrements et la hiérarchie, mentionnés seulement en passant. On est toutefois averti des divergences qui existent sur le sens donné à ces vérités dans les diverses confessions.

La deuxième phase doit aborder la discussion des points qui séparent les chrétiens. Par là on préparerait l'unité doctrinale dans la foi, après quoi suivrait la conclusion, l'union réelle.

L'auteur pense que cette méthode conforme à la mentalité Orthodoxe s'impose après l'échec des autres tentatives. Nous regrettons son attitude assez négative vis-à-vis des autres confessions; excusable en partie, il est vrai, en raison de son information insuffisante.

Notons ce désir, impossible, des contacts avec les autres chrétiens pour faciliter la compréhension réciproque.

Cet esprit de compréhension, précise l'auteur à la fin de cette étude, n'est pas à mettre au compte d'une influence extérieure au christianisme, il se justifie plutôt par le désir de l'unité originelle du christianisme[24].

c) *Une vue d'ensemble.*

Fin décembre 1956 paraissait à Bucarest un long et important article consacré au problème de l'Unité de l'Eglise[25]. M. T. Popesco, professeur d'histoire de l'Eglise à l'Institut théologique, a essayé, autant que son information le lui permettait[26], de faire le point sur la recherche actuelle de l'Unité. Il n'apporte pas d'éléments nouveaux au sujet qui nous préoccupe ici. Certaines de ses précisions pourraient cependant donner quelque lumière sur l'attitude actuelle de l'Orthodoxie roumaine; elles sont donc à prendre en considération.

L'article est significatif encore pour une autre raison. Paru deux mois après les événements de Hongrie il fournit la preuve que la théologie Orthodoxe en Roumanie n'a pas changé l'atti-

24. P. 276. Dès le début de l'article, Dragousin prend soin de distinguer la signification du terme « coexistence » appliqué à la politique ou aux rapports interconfessionnels. Au plan confessionnel, la coexistence ne veut pas dire, selon lui, moyen pour sauvegarder le spécifique de chaque confession, comme on le soutient pour la coexistence politique. La coexistence confessionnelle serait la voie de l'Unité par le rapprochement des divers groupes et l'élimination des différences; cf. note p. 262.

25. *L'Unité de l'Église en tant que problème actuel*, dans *Ortodoxia*, 1956, n. 4, pp. 499-537.

26. Lui-même se plaint de la pauvreté de son information. Les documents d'Evanston et les revues qu'on envoie à Bucarest en échange lui ont été cependant accessibles.

tude de sympathie et d'ouverture préconisée depuis 1955 à l'égard du Mouvement œcuménique[27].

L'article traite des efforts et travaux des diverses confessions au service de l'Unité, des relations interconfessionnelles et surtout des rapports de l'Eglise Orthodoxe avec le Mouvement œcuménique.

Assez anti-romain[28], le professeur Popesco voit l'attitude Orthodoxe face au Mouvement œcuménique en contraste avec celle de l'Eglise catholique. Selon lui le catholicisme se tient dans une position de réserve, voire d'hostilité. Si par des théologiens elle suit les travaux œcuméniques, elle le fait par jalousie et pour pouvoir s'attribuer un jour l'éventuel succès, sans avoir rien risqué.

Par contre l'Orthodoxie a apprécié dès le début la recherche œcuménique et elle a pris part aux rencontres et travaux dans la mesure où les circonstances et ses principes le lui ont permis. Même quand il lui arrive de critiquer ce courant, sa critique est positive, constructive, faite dans un tout autre esprit que celle qu'il fait des catholiques. Car

l'Orthodoxie voit et s'exprime de façon objective, désintéressée, avec son esprit large, tolérant et défensif. Ni l'autorité de l'Église, ni la théologie orthodoxe n'ont lancé contre le Mouvement œcuménique des condamnations, opprobres ou interdictions, et cela non par tactique ou stratégie confessionnelle, mais étant convaincue que le Mouvement œcuménique représente une magnifique et nécessaire initiative chrétienne, signe et impératif de notre temps, et qu'il mérite la compréhension et l'appui des Églises, en conditions normales de collaboration[29].

Dans la mesure ou elle a pu prendre part au Mouvement, l'Orthodoxie a retiré des avantages : elle s'est fait mieux connaître et en même temps a pris conscience d'elle-même. Aussi on ne peut que se féliciter si des Russes de l'émigration

27. Jusqu'à présent, à notre connaissance, les revues orthodoxes roumaines n'ont pas pris position face aux événements de Hongrie. Or, on sait que la *Revue du patriarcat de Moscou* le fit assez nettement dans le sens de la version officielle soviétique, dans son numéro de novembre 1956.

28. Au Congrès théologique interorthodoxe d'Athènes (1936), le professeur Popesco fit une intervention pleine d'invectives à l'adresse de l'Église Catholique. Comme cette sortie n'était pas en rapport direct avec les travaux du Congrès, on se demandait dans les cercles romains quelle était la portée de cette déclaration. Le chanoine Jean Georgesco expliqua les choses, dans un article publié par l'*Osservatore romano*, disant que la position de Popesco est assez isolée parmi les théologiens roumains Orthodoxes, que son aversion antiromaine est loin d'être partagée par tous. Depuis lors il est devenu plus conciliant sinon compréhensif. Pour éclairer les acteurs de cet épisode notons que le chanoine Jean Georgesco, du diocèse d'Oradea, catholique-oriental, historien très apprécié de l'Église-unie de Transylvanie et auteur de l'article *Église Catholique roumaine* du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, est actuellement, après la liquidation de son Église, simple instituteur de village.

29. Pp. 330-331.

ou les Eglises grecques peuvent encore maintenant représenter l'Orthodoxie dans ce mouvement[30].

Si, ces derniers temps, l'Orthodoxie semble plus réservée dans son attitude à l'égard du courant œcuménique, cela vient en premier lieu de la base christologique et ecclésiologique insuffisante adoptée à Amsterdam (1948) et qui est par trop conforme aux positions protestantes. L'auteur combat aussi longuement la théorie des branches soutenue comme base ecclésiologique de la recherche œcuménique par les anglicans. L'Evangile, comme on le soutient parfois dans les cercles œcuméniques, ne peut pas non plus fournir un point de départ, vu que chacun l'interprète à sa façon.

Sur le plan des réalisations confessionnelles dans la direction de la rencontre des autres, M. Popesco mentionne certains faits du monde protestant. L'importance accordée à la vie liturgique, le renouveau monastique, l'adoption des titres hiérarchiques par l'Eglise luthérienne allemande, après la première guerre mondiale, montrent que les milieux protestants sont en train de redécouvrir des valeurs de l'ancienne Eglise. On apprécie aussi le geste plein de générosité du Conseil Mondial des Eglises qui vint en aide à l'Eglise Orthodoxe de Constantinople, éprouvée en 1955.

Cependant la participation de toutes les Eglises Orthodoxes n'est pas conditionnée seulement par le programme œcuménique ou même par les principes Orthodoxes. Et l'auteur mentionne une autre raison qui retarde ou empêche cette participation, c'est notamment le complexe des « circonstances actuelles »; la « situation politique ».

Il est convaincu que dans une certaine mesure il revient à l'Eglise Orthodoxe d'agir pour changer et intensifier les relations avec le Mouvement œcuménique.

Les choses pourront changer, quand toutes les Eglises Orthodoxes trouveront opportune leur adhésion à l'action du Mouvement[31].

Du coup, le reproche lancé au Mouvement pour l'insuffisance de sa base de discussions, en sort diminué; surtout quand M. Popesco prend soin de noter que si la structure du Mouvement est telle actuellement cela est dû en partie à l'absence totale de l'Eglise catholique et à une participation trop restreinte des Orthodoxes aux réunions d'Amsterdam et de Lund[32].

Avec la discrétion qui convient, le professeur Popesco affirme que si la participation Orthodoxe est très réduite actuel-

30. Pour toute cette partie concernant les rapports de l'Orthodoxie avec l'œcuménisme l'auteur se reporte à l'article et aux documents publiés dans la revue *Istina*, 1 et 2, 1955, par le R. P. M.-J. Le Guillou. L'Orthodoxie n'est donc pas aussi méconnue et négligée que l'affirme M. Popesco.

31. P. 503.

32. Pp. 508-509.

lement, la raison est donnée par « les circonstances politiques » [33]. Il ne donne pas plus de détails, mais il affirme :

> Il est important que l'Église Orthodoxe soit présente dans le Mouvement et que dans l'avenir une entière participation soit possible [34].

C'est dire que la participation de certaines Eglises Orthodoxes au Mouvement, souhaitée par elles, n'est pas entièrement de leur ressort pour l'instant. On ajoute ensuite que cette non-participation ne doit pas être prise pour un refus, condamnation ou manque d'intérêt. En attendant la participation effective, on doit profiter de cette période d'abstention. Il faudrait examiner les problèmes œcuméniques qui sont d'intérêt chrétien général, confronter les positions, réfléchir sur les conditions d'une coopération fructueuse dans le proche avenir.

Pendant ce même intervalle il serait bon d'intensifier les rapports interconfessionnels et s'entraider afin que chaque confession avance à la rencontre des autres. Comme il parle en Orthodoxe, l'auteur pense que le travail le plus urgent à faire et le plus profitable pour la cause de l'Unité, serait le rapprochement des protestants et des catholiques par rapport aux positions de l'Orthodoxie qui représente l'œcuménicité ancienne et apparait comme la base du ralliement des chrétiens. Les protestants feraient bien de tendre à accentuer le caractère d'Eglise de leur confession en reconnaissant la hiérarchie, la Tradition, la succession apostolique et les sacrements. Les catholiques devraient penser à une décentralisation de leur organisation, à une libération du despotisme.

Comme M. Popesco a en vue la forme fédérative sous laquelle se présente l'Orthodoxie, cela lui permet de voir et de poser une limite à la recherche de l'unité. Selon lui, l'unité de la foi étant atteinte, l'Unité sera surtout « harmonie, accord et collaboration » entre les groupes chrétiens, car :

> Une fusion de toutes les Églises en une seule n'est pas à prévoir, elle ne paraît pas probable et n'est même pas nécessaire. Ce dont la chrétienté a absolument besoin est l'accord dans une même foi, une constitution et une vie religieuse analogues, accord confirmé et garanti par l'adhésion de tous à une confession de foi de base commune et à une mission morale commune [35].

On pourrait penser que dans ces conditions l'Orthodoxie n'aurait rien à faire sinon d'attendre et voir venir les autres. L'article reconnaît cependant le besoin qu'ont les diverses Eglises Orthodoxes autocéphales, de resserrer les liens entre

[33]. P. 529.
[34]. P. 530.
[35]. P. 536.

elles, en vue d'une collaboration plus efficace pour mieux manifester l'Unité. Ici encore « des raisons politiques ou autres gênent le regroupement et dressent des obstacles et difficultés à la collaboration[36] ». Ceci amène l'auteur à cette remarque assez significative pour l'ouverture œcuméniste de la théologie Orthodoxe roumaine, surtout qu'elle vient de la part d'un de ses apologètes les plus enthousiastes :

> La chrétienté unifiée ne saurait être ni un troupeau et un pasteur comme le voudrait la conception romaine, à savoir une monarchie papale étendue sur tout le monde chrétien, ni une Église « réformée », peut-être même pas un monde chrétien converti à l'Orthodoxie[37].

Le professeur Popesco finit son étude par une invitation au travail et à la réflexion pour préparer les conditions pratiques de l'union tant désirée qui sera pour les chrétiens comme une nouvelle Pentecôte.

Conclusions

Amorcé avant 1940 par des contacts à l'occasion des divers congrès internationaux, réprimé ensuite, jusqu'en 1955, en raison de la situation politique, l'intérêt pour les problèmes œcuméniques réapparaît dans la presse théologique Orthodoxe en Roumanie depuis qu'on parle de coexistence.

Même pendant la période précédant 1955, les théologiens roumains n'ont jamais cessé de confronter la doctrine Orthodoxe avec celle des autres confessions, dans les études qu'ils publiaient[38].

En examinant la littérature Orthodoxe roumaine des dernières années on constate une véritable sympathie pour l'action œcuménique. Certes, comme la plupart des Orthodoxes, les Roumains ont particulièrement apprécié le programme d'action pratique, la coopération sur le plan moral et social. On a ainsi fait les éloges de l'ampleur et de la justesse des vues, de l'audace chrétienne avec laquelle le Mouvement œcuménique est décidé de lutter pour la liberté, la justice et la paix entre les hommes, pour vaincre la famine et assurer à tous les hommes des conditions de vie dignes. De même le souci d'évangélisation du monde et celui d'une action pastorale adaptée et efficace, furent aussi loués.

36. P. 536.
37. P. 537.
38. Les livraisons de l'*Ortodoxia* sont consacrées presque exclusivement à la publication des articles qui traitent des *Problèmes interconfessionnels*. Par malheur le ton est bien souvent très polémique. Ces études auraient été plus profitables à l'idée œcuménique si elles s'étaient limitées à traiter de la doctrine Orthodoxe.

Pour ce qui est du programme doctrinal, les Roumains expriment des réserves. D'abord, la base ecclésiologique et christologique du Mouvement, fixée depuis Amsterdam et Lund, leur apparait par trop insuffisante, trop proche des positions protestantes. Ils accusent, en second lieu, la trop grande tolérance dont jouissent et profitent, au sein du Mouvement, des sectes minuscules, ou des groupes religieux d'un christianisme minimaliste. Les Roumains pensent que le Mouvement œcuménique, en traitant avec une certaine légèreté le trésor doctrinal et les valeurs des grandes confessions et en accordant trop de faveur aux petites congrégations, a renforcé et renforce les séparations par un nouveau confessionnalisme, loin de faire progresser le monde chrétien sur la voie de l'Unité.

Une question doit se poser, sans doute, sur la portée et l'authenticité de cette attitude, qui s'est manifestée dans des circonstances politiques un peu particulières. Précisons : les Orthodoxes roumains entendaient-ils prendre vraiment position face à l'œcuménisme ou simplement s'acquitter d'un devoir, exécuter un ordre du régime de démocratie populaire ? Qu'il y ait eu consigne venue d'en haut et de loin... cela est assez vraisemblable. Mais à regarder la façon dont fut exécuté l'ordre, l'empressement avec lequel on a voulu profiter de cette petite porte ouverte, la ferveur même avec laquelle on se mit à parler de la recherche œcuménique et à mettre en évidence une foule d'éléments positifs, tout cela montre que les Roumains parlaient sincèrement et ne s'acquittaient pas simplement d'une consigne.

La preuve est faite, en outre, par ce fait que même quand ils parlent de la paix et des problèmes sociaux (ces deux thèmes de la propagande communiste qui doivent faire le pont du rapprochement international), les articles roumains les traitent directement et presque exclusivement, selon les vues du Conseil œcuménique.

Cela étant admis, il faut reconnaitre qu'il est très probable que cette prompte sympathie et cette ouverture œcuménique des Orthodoxes roumains se trouvent renforcées par une certaine peur de l'étouffement, une angoisse qui les étreint dans l'isolement sous la menace de disparition. On comprend dès lors qu'ils aient été heureux de tendre la main à d'autres chrétiens, de pouvoir leur parler d'eux-mêmes, d'exposer leurs vues sur la paix, la liberté, leurs visées sociales et pastorales : qu'ils aient été contents de souligner et d'affirmer la solidarité des chrétiens du monde entier.

Que tous les éléments positifs de l'attitude roumaine témoignent d'une disposition de cœur, suffisante pour assurer des résultats fructueux dans le dialogue œcuménique, on ne peut le nier. Malheureusement la participation de l'Eglise Roumaine Orthodoxe au Mouvement ne semble pas encore dépendre de son seul bon vouloir.

Puisque l'entrée dans le Mouvement n'est pas encore à leur

portée les Roumains préconisent des contacts confessionnels, des échanges d'information et de littérature, un secours mutuel. Surtout ils désirent être visités, consultés, interpellés. D'eux-mêmes ils n'ont pas la latitude de prendre des initiatives, dans ces domaines, ni la possibilité de se rendre à l'étranger. Le patriarche Justinien déclarait dernièrement à un évêque anglican que pour ce qui concerne des nouvelles rencontres avec l'Anglicanisme, l'initiative appartient à l'Eglise Anglicane[39]. Pour sa part le professeur Popesco se plaint dans son article que les autres confessions n'envoient pas d'étudiants chez eux, comme les Orthodoxes le font en fréquentant les écoles protestantes et catholiques.

On peut donc dire que les Orthodoxes roumains admirent la grandeur chrétienne de l'action œcuménique, l'encouragent et en parlent avec fierté; volontiers ils y prendront part quand cela sera possible, malgré certaines réserves doctrinales; mais dès maintenant ils souhaitent intensifier les contacts interconfessionnels, pour sortir de l'isolement et pouvoir se sentir solidaires avec les autres chrétiens du monde.

Ion Goïa, O. P.

39. Conversation qui eut lieu en 1956, à l'occasion de la visite de l'évêque Thomas de Gibraltar, venu pour la communauté anglicane de Bucarest. Le patriarche se référait à la visite de son prédécesseur, Miron Cristea, faite en Angleterre en 1936, une année après la conférence théologique de Bucarest. *Bis. Ort. Roum.*, 1956, 12, pp. 1143-1144.

Pour voir quel accueil enthousiaste on réserve aux visiteurs il suffit de parcourir le même numéro de cette revue, entièrement consacré à la visite d'une délégation de l'Église luthérienne du Danemark conduite par l'évêque d'Aarhus, Skat Hoffmeyer. Vingt-deux pages de reportage avec des photos racontent les réceptions, l'accueil chaleureux dans les monastères, les discours et concerts organisés en leur honneur. Un des membres de la délégation, le pasteur Mogens Wilhelm Zeuthen, est le représentant de l'Église luthérienne danoise au Conseil œcuménique des Églises.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

Comme nous le faisons pour la Revue du Patriarcat de Moscou, *nous donnons ici, à titre documentaire, une analyse brève et purement objective des principales revues Orthodoxes roumaines de théologie. Afin de permettre à nos lecteurs d'en mieux évaluer le contenu, notre analyse est, cette fois, plus détaillée qu'elle ne doit l'être à l'avenir. On remarquera le caractère apologétique et parfois assez polémique de ces travaux. Il s'explique, pensons-nous, par la présence en Roumanie d'une forte minorité catholique, en partie de rite latin, en partie également de rite oriental (cette dernière ayant fait l'objet de la contrainte que l'on sait en vue de son rattachement à l'Église Orthodoxe). Pour respecter le caractère purement documentaire de la publication que nous en faisons, nous nous sommes abstenus de toute appréciation. L'interprétation erronée de bien des points de vue de la théologie catholique sautera aux yeux de tout lecteur catholique averti.*

ORTODOXIA

Revue de la Patriarchie Roumaine

1956. Janvier-Mars. — Père Professeur D. Stanîloae, *La nature des sacrements dans les trois confessions* : la doctrine orthodoxe et la doctrine catholique affirment les caractères christologique et ecclésial des sacrements. Le Christ, s'adjoignant les hommes par les sacrements, ou se prolongeant dans les hommes, constitue l'Église. [Plusieurs citations de l'ouvrage de M. J. Scheben, « Le mystère de l'Église et de ses sacrements », et de son introduction par Dom A. Kerkvoorde, O.S.B.] Mais, — tandis que l'orthodoxie enseigne que la grâce des sacrements est, d'une part, l'énergie divine incréée et, de l'autre, les phases par lesquelles a passé l'humanité du Christ, ou encore l'énergie divine qui peut prendre dans l'homme des formes de vertu, d'amour et de vie spirituelle toujours plus hautes, — le catholicisme, lié par sa doctrine de la grâce créée, est obligé de déclarer que, dans les sacrements, c'est la grâce méritée par le Christ qui est reçue, mais non une grâce du Christ. Odo Casel mène dans la théologie catholique, et, pour l'instant contre elle, une véritable lutte en faveur de la thèse des Pères, selon laquelle c'est le Christ lui-même qui est reçu dans les sacrements. Mais cela produit un dualisme inconciliable : *a* par le sacrement, l'homme communie au Christ lui-même et, par conséquent; *b* reçoit la grâce créée. Ce dualisme n'existe pas dans

l'enseignement orthodoxe; la grâce qui nous est communiquée par les sacrements étant l'énergie incréée du Christ, elle est par là même sa puissance d'incessant sacrifice, et non seulement l'effet de la grâce, auquel s'est arrêtée la théologie catholique. La doctrine luthérienne, qui élève la Parole à la hauteur des sacrements ou même plus haut, est liée à la théorie selon laquelle aucun changement n'a lieu dans la nature profonde de l'homme justifié, qui, sur terre, ne reçoit qu'une promesse de salut pour la vie future. Sans cependant tirer de cet enseignement de base ses dernières conséquences et repousser les sacrements, les luthériens affirment leur nécessité, même s'ils ne leur trouvent pas une utilité spéciale. Les calvinistes sont plus conséquents : ils ne considèrent pas le baptême, par exemple, comme moyen de grâce égal à la Parole, mais seulement comme une certification visible de la réception de la grâce par la Parole : ce n'est donc plus un sacrement proprement dit. Cela, par suite de leur doctrine de la prédestination : seuls les élus reçoivent la grâce; si la grâce était liée objectivement à des signes, elle serait reçue par tous ceux qui reçoivent le signe matériel. Les baptistes, pour lesquels la conversion est un changement profond, intérieur et invisible de la nature spirituelle de l'homme, attribuent aussi ce changement à l'action de la parole de Dieu et, bien que pratiquant le baptême, ne le considèrent pas comme moyen de salut. Pour tous les protestants, — sauf les sectes qui ont rejeté les sacrements, — ceux-ci communiquent au croyant un message, une assurance : ils ne sont pas une action ayant lieu dans l'homme au moment même où ils sont administrés. Ainsi, de l'orthodoxie au protestantisme, on observe un affaiblissement progressif de l'enseignement de la proximité de l'homme avec Dieu et de l'homme avec l'homme : si l'orthodoxie affirme que, dans les sacrements, l'homme reçoit le Christ lui-même afin de mourir et de ressusciter avec lui, et que tous les croyants communient au même Christ, dans le catholicisme, l'homme ne reçoit qu'une grâce créée, différente du Christ, chaque homme recevant une autre grâce créée, de sorte que les croyants se trouvent dans un état semblable, mais non identique; les protestants ne sont liés à Dieu par rien qui soit de lui, pas même par une grâce créée semblable pour tous, mais seulement par leur foi subjective), pp. 3-28. — Ioan Bria (thèse de maîtrise), *La synergie dans la théologie orthodoxe* (comme problème dogmatique, la synergie n'a pas été expliquée de manière particulière dans la théologie orthodoxe et elle n'a pas fait l'objet de discussions spéculatives comme en Occident. Ce que le catholicisme a essayé de discuter théoriquement, l'orthodoxie s'est réservé de le vérifier en le vivant. La théologie orthodoxe ne pose pas de ligne de démarcation stricte entre l'ordre de la grâce et celui de la nature; par son dogme sur les énergies divines, elle établit que ces puissances incréées nous rendent participants de la divinité. La liberté, en tant que don de Dieu, fait partie de la structure de l'homme et n'est pas annulée par la synergie. Celle-ci doit être considérée comme une union spirituelle entre l'homme et Dieu, un accord entre deux volontés, celle de Dieu et celle de l'homme, dans le cadre duquel doit toujours être maintenue la coexistence et la simultanéité de la grâce et de la liberté humaine. L'orthodoxie ne voit pas dans la nature humaine un obstacle à l'entrée en communication avec Dieu. Par le baptême, le Christ inscrit son image dans l'âme de l'homme; à partir de ce moment, la synergie opère différentes phases de régénération de la nature. L'orthodoxie, bien qu'adhérant à la vérité de la transcendance de Dieu, admet également un mode d'existence différent de son essence incommunicable, c'est le mode des énergies divines, de la grâce. La synergie est fondée sur l'action sensible du Saint-Esprit, sur la possibilité d'être en union continuelle avec le divin : un rapport personnel et organique), pp. 29-43. — Père Professeur Isidore Todoran, *Sur la révélation primordiale* (la connaissance

naturelle de Dieu, qui est réelle et indiscutable, n'est pas une source indépendante de connaissance. Elle n'existe que parce que, antérieurement à elle, il y a une connaissance de Dieu surnaturelle, une révélation par la parole. La connaissance religieuse naturelle présuppose et implique la connaissance surnaturelle. Dieu ne peut être connu par ses œuvres si l'idée de Dieu n'existe pas déjà. Il ne peut donc y avoir de connaissance religieuse naturelle sans la révélation primordiale), pp. 44-57. — Père Professeur Petru Rezus, *L'enseignement chrétien sur la structure de la révélation divine au point de vue interconfessionnel* (l'étude de la révélation divine et de sa structure nous montre le mécanisme de la découverte des vérités divines par l'âme des croyants. Ce processus intime doit, selon l'enseignement orthodoxe, se dérouler de manière normale, sans empiètement sur les attributions divines comme aussi sans exagération du rôle des médiateurs. Dans le catholicisme romain, le pape se réserve la médiation doctrinale et morale entre Dieu et les fidèles; d'où une déformation structurale de la révélation et la mise en circulation d'innovations doctrinales papales. En dehors du danger que cela présente pour la foi, des tendances de domination temporelle se cachent sous ces prétentions absurdes. Le protestantisme, qui, n'a rien laissé intact de la révélation divine: Dieu a été soumis à un contrôle doctrinal et moral; la succession apostolique a été rompue; il n'y a plus de sacerdoce, ou plutôt, chacun est prêtre. On s'est privé de l'assistance du Saint-Esprit en quittant la succession apostolique. Cette situation a provoqué de véritables crises spirituelles dans certaines fractions, qui essayent de s'approprier un monopole du Saint-Esprit, comme le pape s'arroge un monopole doctrinal individuel. Le fidèle, dans le protestantisme, reçoit une doctrine erronée, sans valeur. La révélation, son orthodoxie, l'aide charismatique en relation avec cette révélation divine ont été réduites en miettes. L'Église Orthodoxe se doit, en conscience, de poursuivre un approfondissement et une explicitation des notions religieuses fondamentales et de processus d'âme essentiellement religieux, pour préserver ses fidèles des déviations et de l'éloignement de la vérité), pp. 58-70. — Diacre chargé de Cours I. Pulpea-Rambreano, *Georges Gennade II Scholarios, Premier Patriarche Œcuménique sous les Turcs* (Martin Jugie, collaborant avec Mgr Louis Petit et X. A. Sideridès à l'édition la plus récente des œuvres de Georges Scholarios, a établi de manière indiscutable qu'il fut d'abord en faveur de l'union avec les Latins, puis devint leur adversaire le plus acharné. Scholarios fut un grand théologien, mais son influence sur la théologie orthodoxe a été peu importante. Il fut un grand savant et lutta énergiquement contre les machinations de Rome pour attirer l'orthodoxie vers le catholicisme), pp. 71-109. — *Les Livres et les Revues* : Diacre Professeur Emilian Vasilesco, *Publications récentes sur l'histoire des religions* (Apparition le 1er janvier 1954 d'une nouvelle revue internationale : *Numen. An International Review for the History of Religions*). — Création en Belgique d'une Société d'Études Mythologiques : « Théonoe ». — « Histoire des Études Islamiques en U.R.S.S. », par N. A. Smirnov. — « L'Islam », par Dominique Sourdel. — « L'hommage aux dieux sous l'ancien empire égyptien, d'après les textes des pyramides », par Jean S. F. Garnot : une œuvre de stricte spécialisation égyptologique, très minitieuse et soignée qui fait honneur à son auteur. — « *Liber Pater*, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain », par Adrien Bruhl, Secrétaire général de l'École française de Rome : également une œuvre très minutieuse, d'une grande rigueur scientifique, réalisée grâce à un travail prolongé et intense; utilisant avec pleine compétence une vaste bibliographie, ainsi que des documents d'origines très diverses, des textes littéraires et épigraphiques. l'auteur a réalisé un travail solidement construit. — « Recherches sur le delta du Tibre », par Joël Le Gall; le matériel présenté par l'auteur peut

rendre de grands services aux spécialistes de l'histoire des religions. — « Les esprits de la vie à Madagascar », par Jacques Faublée; les conclusions auxquelles arrive l'auteur rectifient dans un certaine mesure les affirmations hâtives faites jadis sur le totémisme chez les peuples de culture inférieure. — « Fêtes et coutumes des Sorbes », par le Professeur Edmund Schneeweis : recherches intéressantes sur les croyances et les coutumes populaires. — « La mythologie de l'Edda de Snorre Eturlasson », par Walter Baetke : l'auteur critique la tendance de lier les contes mythologiques de l'Edda à la croyance chrétienne de Sturlasson. — « Asklepios, Apollon, Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat en Grèce et dans l'Inde », par Henri Grégoire, en collaboration avec R. Goossens et M. Mathieu : les auteurs veulent démontrer qu'Asklepios est un dieu de Thessalie, probablement identique à Apollon Smintheus et que, à l'origine, son culte fut lié à celui de la taupe et de la taupinière. Ouvrage cohérent, fondé et intéressant. — « Études sur l'origine de l'ascétisme indien, par Ludwik Skursak : les ermites, les ascètes gyrovagues, les ascètes bouddhistes (aranyka) des forêts, ont remplacé les magiciens des populations pré-aryennes, dont quelques croyances persistent aujourd'hui à Mohenjo-Daro. — « Les planètes et le zodiaque dans la religion mazdéenne », par Giuseppe Furlani : étude sur les mythes relatifs à la création des planètes et sur les croyances aux pérégrinations des âmes après la mort. — « La sentence du dieu dans la religion assyro-babylonienne », par Giuseppe Furlani : le concept du dieu-juge, — spécialement le dieu assyro-babylonien Chamache, — tient une place importante dans la spiritualité des habitants de la Mésopotamie. Ces deux études de G. Furlani témoignent, comme toutes ses œuvres, d'une profonde connaissance des questions d'assyriologie.) — 2) Professeur Teodor M. Popesco, *Les Monuments dogmatiques et symboliques de l'Église Orthodoxe Catholique*, par Ioannis N. Karmiris, professeur à la Faculté de Théologie d'Athènes, commissaire royal auprès du Saint-Synode de l'Église de Grèce. (L'auteur a choisi des textes à caractère œcuménique ou panorthodoxe, authentiques, officiels ou semi-officiels, qui expriment l'esprit orthodoxe et représentent la véritable forme et la « texture » de l'Église Orthodoxe Catholique, sa continuité et son unité ininterrompue avec l'ancienne Église, ainsi que sa position entre les Églises et les confessions hétérodoxes. On y voit aussi les rapports divers entre l'Église Orthodoxe et ceux qui se sont écartés de la doctrine de l'Église unitaire; ces textes servent ainsi à une confrontation dogmatique entre les Églises.) 3) Père Professeur Ioan G. Coman, *La création de l'homme*, par saint Grégoire de Nysse. Introduction et traduction par I. Laplace, S.J., notes par J. Daniélou, S.J. (Les traductions de la collection « Sources Chrétiennes » sont faites par des spécialistes hautement qualifiés, et les introductions qui précèdent le texte sont très utiles aux chercheurs, tout en demeurant des instruments discrets de la propagande catholique. La traduction est souple, claire, précise, entraînante, dénuée de formes lourdes, et respire la fraîcheur de l'original. On ne s'aperçoit que c'est une traduction qu'à de rares moments, lorsque la longueur et le souffle particulier de certaines phrases évoquent un texte original plus difficile. Les notes, par Daniélou, sont instructives et d'une rare richesse d'information.) — 4) Père Professeur Grigorie Marco et Père Professeur D. Belu, « Le caractère religieux et moral du chrétien », par le Père D. Calugar. (L'auteur est le premier membre de l'Église roumaine à recevoir le grade de Maître en Théologie conformément aux règlements en vigueur depuis 1952. Sa thèse est une remarquable analyse de l'idéal vers lequel tendent les efforts de l'éducation chrétienne.) — Professeur I. Negresco, *La Revue du Patriarcat de Moscou*, nos 9, 10, 11 et 12 de 1955. — 5) A. B., *La Revue de l'Église Orientale Orthodoxe de Hongrie*, IVe année, nos 1 à 7, 1955 (le nouveau titre de l'Église Orthodoxe Hongroise, approuvé

par le Patriarcat de Moscou, dont elle dépend, est : « Administration Orthodoxe Magyare de Hongrie. » Union prochaine de l'Église d'Abyssinie avec l'Église Orthodoxe Œcuménique. Fin du schisme entre l'Église Orthodoxe de Syrie et l'Église Orthodoxe de l'Inde), pp. 110-143. — *L'Église et la vie.* Professeur Teodor M. Popesco, *L'Esprit communautaire de l'Orthodoxie* (en apparence, l'Église catholique romaine réalise la communauté chrétienne mieux que toutes les autres Églises, mais c'est une communauté administrative, matérielle, géographique. Le pouvoir papal, tel qu'il a été compris et exercé à Rome, a brisé la communauté chrétienne spirituelle, œcuménique. Les confessions protestantes pèchent par manque d'unité, de cohésion et de discipline, toutes choses indispensables à l'unité de la communauté chrétienne sur le plan ecclésial universel. La communauté chrétienne est communauté du clergé et des fidèles; ceux-ci doivent avoir leur part d'activité, d'honneur et de responsabilité aux côtés du clergé. Chez les catholiques romains, les fidèles ne participent pas à l'organisation de l'Église; ils ne prennent part qu'en spectateurs aux actes du culte, lequel, célébré en une langue non comprise, doit être suivi dans des livres. Tant le culte catholique-romain, — fastueux, technique, formaliste, — que le culte protestant, — didactique —, sont incapables de produire l'émotion religieuse que donne la chaleur du culte orthodoxe. On ne conçoit pas, dans l'Église Orthodoxe, la possibilité de célébrations de liturgies spéciales, telles que les messes basses, auxquelles ne participe aucun fidèle et qui ont lieu dans l'église fermée au peuple. Le fidèle catholique-romain ne prononce pas les répons du service religieux, ne reçoit pas le Précieux Sang, ne voit pas la face du prêtre en confession; les enfants ne reçoivent pas la sainte Eucharistie avant la confirmation; les croyants craignent l'index, les censures, les anathèmes, l'interdit, etc. L'esprit communautaire de l'Église Orthodoxe est visible aussi dans la tradition de la vie monastique. Le monachisme orthodoxe est d'un seul type, dit basilien par les Occidentaux. Dans l'Église papale, on a renoncé à l'esprit communautaire de l'ancien monachisme, on a introduit des règles nouvelles et différentes, des dizaines et des centaines de noms, de devises et de costumes; dans tous ces ordres, il n'y a pas d'unité de vues, de but, de méthode, mais des contrastes, des oppositions, de l'envie. La papauté a supprimé la communauté chrétienne, la communauté de l'autocéphalie de base; le protestantisme a nié l'Église visible, l'Église organisée. Seule l'Église Orthodoxe a gardé l'esprit communautaire dans l'unité de la foi et du culte, par les liens et la communion avec les Églises dont elle est formée. L'Église n'est pas un empire terrestre, mais une grande communauté faite de plus petites communautés, unies spirituellement dans la même profession de foi et le même amour chrétiens), pp. 144-158.

DOCUMENT

Une homélie pour la fête de l'Orthodoxie dans une église de Grèce

Après avoir lu les pages que nous avons consacrées plus haut à la prédication dans l'Union soviétique, nos lecteurs prendront sans doute intérêt à une homélie prononcée récemment dans une église Orthodoxe de Grèce. Mieux que des descriptions, ces pages leur donneront une idée concrète du genre de prédication qui y est en usage. Nous devons la communication et la traduction de ce sermon à M. l'abbé Ed. Jeauneau, professeur au Grand Séminaire de Chartres, que nous remercions vivement et à qui nous laissons volontiers le soin d'en présenter, plus loin, l'auteur. Auparavant, nous voudrions évoquer en quelques mots les conditions de la prédication propres à l'Église de Grèce d'aujourd'hui.

Il nous paraît superflu de souligner la différence de climat religieux qui distingue la Grèce de l'U.R.S.S. De tous les pays à grande majorité Orthodoxe, la Grèce est le seul à se trouver en deçà du rideau de fer : non seulement l'exercice du culte et de l'enseignement religieux n'y souffre aucune restriction, mais encore l'État y est étroitement uni à l'Église Orthodoxe de la façon dont l'était, avant la révolution de 1917, l'Empire de Russie sous le régime synodal instauré par Pierre le Grand. En outre, si une partie notable de la population cultivée n'a pas été sans subir l'influence de l'incroyance et de la libre pensée occidentales, la masse du peuple est demeurée foncièrement attachée à sa foi chrétienne, après avoir résisté victorieusement à des siècles de pression musulmane. Les difficultés de tous ordres que ce petit et valeureux pays a connues depuis qu'il est redevenu pleinement maître de ses destinées (n'oublions pas que le Nord du royaume de Grèce n'a retrouvé sa liberté qu'à la veille de la première guerre mondiale et que, de plus, il a eu particulièrement à souffrir, lors du dernier conflit, de la cruelle occupation nazie suivie d'une guerre civile longue et sanglante) n'ont point permis que les traces de ces siècles de domination étrangère fussent entièrement effacées. A un niveau culturel demeuré assez modeste en ce qui concerne la masse des populations rurales (en liaison, d'ailleurs, avec des difficultés économiques toujours actuelles) ne pouvait manquer de correspondre une insuffisante élévation de la culture religieuse d'une certaine partie du clergé. Si l'on

ajoute à cela qu'aux jours, encore récents, de la guerre civile plusieurs centaines de prêtres ont payé de leur vie leur dévouement à la liberté de leur pays et de leur Église, il ne faut pas s'étonner que, parmi ceux à qui a été confié, dans les campagnes surtout, le ministère sacerdotal, il y en ait qui ne soient en état de s'en acquitter de façon satisfaisante que pour l'accomplissement des rites principaux de la célébration du culte : messes, baptêmes, mariages, funérailles. L'administration du sacrement de pénitence est alors judicieusement réservé à des prêtres plus instruits qui se rendent dans les campagnes de façon périodique comme missionnaires. Pour le ministère de la prédication, on fait appel en outre à des laïcs ayant reçu — le plus souvent en se préparant à enseigner la religion dans les établissements d'instruction publique des divers degrés — une formation religieuse supérieure dans les facultés de théologie d'Athènes, de Salonique et éventuellement même de l'étranger. Le cycle de ces études supérieures est sanctionné par un diplôme habilitant à ce ministère de la prédication. On verra, à la lecture de l'homélie ici reproduite, avec quel soin et quel bonheur ces laïcs sont capables de s'acquitter de leur tâche.

L'Église de Grèce se préoccupe d'ailleurs grandement de la formation de ses prédicateurs, qu'ils soient clercs ou laïcs. Au début de la présente année, un Congrès les a réunis à Athènes, le premier du genre mais que l'on a l'intention de renouveler périodiquement à l'avenir. Nous nous permettons de renvoyer nos lecteurs au compte rendu qu'a donné de ce Congrès le P. Le Guillou *dans notre bulletin mensuel* Vers l'Unité chrétienne *(n°s 91-92, mars-avril 1957). Climat de liberté, de foi demeurée vive, mais aussi de rénovation religieuse par le moyen d'œuvres jeunes et très vivantes comme* Zoi *et* l'Apostoliki Diakonia, *tel est donc le contexte dans lequel vient s'insérer l'homélie que l'on va lire.* (C.-J. Dumont.)

Note du traducteur :

*M. Georges Roditis, l'auteur de l'homélie dont nous publions ci-après la traduction, habite le petit village de Mavratzaioi dans l'île de Samos (Grèce) où son grand-père maternel, qui était prêtre, exerçait les fonctions du ministère pastoral. Au terme de ses études à la faculté de théologie de l'université d'Athènes, M. Roditis a obtenu le diplôme qui donne accès à la carrière de professeur de religion pour l'enseignement du second degré (*Καθηγητὴς θεολόγος*). Il se consacre actuellement à l'enseignement religieux comme prédicateur laïc (*Ἱεροκῆρυξ*).*

Rappelons que la fête de l'Orthodoxie pour laquelle cette homélie a été composée se célèbre chaque année dans l'Église byzantine le premier dimanche de carême. Son but est d'exalter le triomphe de la foi orthodoxe sur les iconoclastes.

Le thème de la présente homélie a été fourni par le texte de l'Évangile du jour (Jean, I, 44-52). Par ailleurs, l'auteur signale comme sources de son sermon les ouvrages suivants :

— Τρεμπέλας, Ὁμιλητικῆς πρόχειρα ὑποδείγματα (2e édition), p. 27 et suiv.

— Φαρράρ, Ὁ Βίος τοῦ Χριστοῦ (trad. A. Papadiamantis, en grec), p. 81.

*En présentant une traduction de cette homélie, écrite d'ailleurs en un grec très pur, nous avons pensé être utile aux lecteurs d'*Istina. *Nous avons eu aussi l'intention de témoigner à M. Roditis notre reconnaissance pour l'hospitalité qu'il nous a si généreusement accordée au cours de deux semaines de l'été 1956 dans l'île enchanteresse de Samos*[1]. *Mais nous ne saurions manquer de remercier S. Exc. Mgr Mélétios, évêque titulaire de Reggio, et M. Denis Cavadias, secrétaire à l'ambassade de Grèce à Paris, qui ont eu la gentillesse de revoir notre traduction.* (Édouard Jeauneau.)

Viens et vois (Jean, I, 47).

Mes bien chers frères,

Philippe, cet Israélite sincère et bien intentionné que Jésus vient d'appeler à la dignité d'apôtre, est encore sous le charme de sa rencontre avec le Maître. Il s'empresse de convaincre son ami Nathanaël que l'humble charpentier de Nazareth qu'il a suivi est bien le Messie annoncé par les prophètes. Mais Nathanaël ne semble pas ardent à partager son enthousiasme. Sur un sujet aussi grave il fait certaines réserves : il ne peut admettre que cet « obscur » Nazaréen qui, il y a peu de jours, est apparu sur les rives du Jourdain, est le Messie. Ce qui l'arrête surtout, semble-t-il, c'est la mise extérieure de Jésus, c'est son obscure origine, auxquelles rien d'exceptionnel ne se laisse deviner. Tout cela est insinué de façon assez claire dans la phrase qu'il prononce avec un certain dédain : « De Nazareth peut-il venir quelque chose de bon ? »

Philippe, pourtant, ne bat pas en retraite. Il veut à tout prix convaincre Nathanaël. Or, tandis qu'on s'attendrait à le voir opposer aux objections de son ami, des arguments et des témoignages tirés de la sainte Écriture et confirmant sa propre pensée, voici que, tout à fait contre notre attente, il se borne à lui adresser une invitation spontanée et, à première vue du moins, naïve : « *Viens et vois.* » — « Tu as des doutes au sujet de Jésus, semble-t-il lui dire, viens et vois. Viens affermir tes convictions à partir de la réalité elle-même. Viens t'informer toi-même directement. Car tout ce que je pourrai te dire n'est rien en comparaison de ce que tu apprendras par un contact personnel et une rencontre avec lui. Viens et vois. »

Et cette invitation de Philippe, toute naïve et spontanée qu'elle est, reste aujourd'hui encore, mes bien chers frères, le meilleur argument que l'on puisse opposer aux Nathanaëls de tous les temps, c'est-à-dire à

1. Nous voulons signaler également l'accueil cordialement compréhensif que nous avons rencontré auprès de Mgr Irénée, Métropolite de Samos et Icarie. Mgr Irénée, qui a étudié à Paris, a traduit en grec (à partir du français) deux livres de Nicolas Berdiaev. Il a consacré plusieurs études au mouvement œcuménique. Parmi les travaux récents de ce prélat, citons :
Τὸ νόημα τῆς ἑλληνοχριστιανικῆς παραδόσεως (Extrait de Ἐκκλησία, Athènes, 1956).

ces hommes de bonne volonté qui accepteraient de croire à la divinité de Jésus et de son œuvre, mais qui, arrêtés par ses dehors humbles et sans éclat, hésitent et doutent et restent indécis. A chacun d'eux, en guise d'argument, s'adresse aujourd'hui encore, l'invitation de Philippe : *Viens et vois.*

*
* *

Tu as des doutes, ô mon frère, sur la personne et sur l'œuvre de Jésus. Tu as triomphé de tous les autres obstacles que rencontrait ta foi, mais tu es décidément scandalisé par l'humble aspect extérieur du Maître, par son extrême pauvreté, par son impuissance aux yeux du monde. Tu es mal impressionné par le cercle de familiers dont il s'entoura quand il vivait sur la terre et qui était tout entier constitué d'obscurs pêcheurs de Génésareth. Tu es scandalisé encore par la forme toute simple de sa doctrine, par ses horribles souffrances et par sa mort ignominieuse survenue au milieu de l'abandon général et dans la dérision. Tu es impressionné de façon défavorable par les sarcasmes de toute sorte, les humiliations innombrables et les dures persécutions que de tout temps subissent ses disciples. Ne te laisse pas arrêter par cela. Ne pense pas pour autant que Jésus est indigne de ton attention et de ton amour. *Viens et vois.*

Mais que verras-tu ? Tu verras d'abord que cet humble aspect de Jésus, cette extrême pauvreté, cette impuissance selon le monde, non seulement ne sont pas infamantes, mais se révèlent, au contraire, être l'expression d'une grandeur incomparable si l'on songe que « *Jésus s'est fait pauvre pour nous alors qu'il était riche afin que nous devenions riches par sa pauvreté* » (II Cor., VIII, 9). Quel autre peut offrir une grandeur plus éclatante que celle qui se cache sous les humbles dehors de l'Homme-Dieu ? Personne, même s'il se montre paré de tous les brillants de la terre. Car personne d'autre ne s'est volontairement dépouillé d'une gloire inconcevable à la pensée humaine pour devenir de son plein gré le plus pauvre parmi les pauvres afin de sauver l'homme déchu et appauvri.

Admire donc, ô mon frère, admire au lieu de récriminer, en voyant par la pensée comment Jésus va, tel un homme ordinaire, de village en village, rompu de fatigue et de faim, n'ayant pas où reposer la tête. Admire l'ineffable tendresse et la condescendance de Dieu pour l'homme[2]. Ne te laisse pas arrêter par les signes extérieurs de son humilité. Tiens le regard de ton âme fermement fixé sur cette majesté divine qui se cache sous des dehors si modestes et laisse ton cœur s'émouvoir à l'immense amour que Dieu, en s'humiliant lui-même, a manifesté pour toi aussi pour toi tout particulièrement.

*
* *

Viens et vois. Mais que verras-tu ? Tu verras encore que les hommes

2. Le français ne possède pas le vocabulaire qui serait nécessaire pour reproduire ici la concision du grec : Θαύμαξε τὴν ἄφατον τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν καὶ συγκατάβασιν.

dont il est entouré, hommes obscurs aux yeux du monde, ces pêcheurs illettrés de Génésareth qui l'accompagnent dans son pèlerinage terrestre vont être sous peu radicalement transformés. Ils vont devenir les pionniers d'un mouvement de réforme universel tel que le monde n'en a pas connu et n'en connaîtra pas de plus grand ni de plus généreux.

Non, Jésus n'a pas appelé une armée de maîtres renommés en la sagesse selon le monde pour en faire les messagers de son enseignement, les bâtisseurs de son pacifique Royaume. Il a choisi une poignée de villageois illettrés de Palestine, et c'est à eux qu'il a confié sa gigantesque entreprise. Mais quoi? Son prestige en serait-il moins grand? Sa gloire messianique et sa majesté en seraient-elles ternies? Loin de là. Elles s'en trouvent affermies au contraire. Car les humbles pêcheurs de Tibériade, au jour de la Pentecôte, sont changés, en un clin d'œil, en orateurs parlant plusieurs langues, en savants, en interprètes inspirés et intrépides des divines révélations. Ces villageois dont la timidité est pourtant bien caractéristique se montrent les défenseurs hardis de la vérité : non seulement ils ne se courbent ni ne se taisent devant les puissants de la terre, mais il offrent encore avec joie leur vie même à cause de leur foi. Quelle démonstration plus solide voudrais-tu donc de la divinité de la personne et de l'œuvre de Jésus que celle qui t'est fournie par cet événement admirable : avec douze pêcheurs illettrés et débiles, il a pris dans les filets de sa nouvelle doctrine l'humanité tout entière?

*
* *

Mais *viens et vois*. Viens voir autre chose et plus admirable encore. Que verras-tu? Tu verras que les souffrances de Jésus, la trahison ignominieuse et l'insulte, la douloureuse flagellation, la couronne d'épines, et cette mort même sur la croix qui, dès le début, fut « pour les Juifs un scandale, pour les Grecs une folie », ne sont pas des signes de faiblesse ou des marques d'infamie. Bien plutôt, il faut voir là l'irradiation resplendissante de la majesté divine, les témoignages d'un amour, humble certes, mais qui, à cause de cela même, est vrai, d'un amour d'une profondeur et d'une étendue inouïes, en face duquel nous devons à tout moment nous sentir émus jusqu'aux larmes. Car Jésus, mes bien chers frères, n'a pas souffert comme un vulgaire criminel qui ne peut faire autrement. Il a souffert le martyre volontairement. Et c'est de son plein gré qu'il a offert son sang comme sacrifice de propitiation pour nous, hommes pécheurs : « *C'est par ses meurtrissures que, tous, nous avons été guéris* » (I Pierre, II, 24).

Admire donc, ô mon frère, au lieu de t'indigner. Debout devant la croix, admire plus qu'en toute autre circonstance l'ineffable tendresse que Dieu a manifestée pour l'homme par les terribles souffrances de Jésus. Ce condamné cloué nu sur l'affreux gibet, c'est ton roi. Le martyr sanglant du Golgotha est ton divin libérateur. C'est celui devant qui, un jour, tout genou fléchira et toute langue proclamera que « *Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père* » (Philip., II, 10). N'aie pas honte de lui. Mais, au contraire, plein d'allégresse et de saint enthousiasme, répète le

mot de Paul : « *Que jamais il ne m'arrive de me glorifier si ce n'est dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ* » (Gal., VI, 14).

∴

Mais *viens*, encore une fois, *et vois*. Que verras-tu ? Tu verras un Royaume de paix qui commence avec douze pêcheurs illettrés et qui conquiert le monde entier malgré l'opposition opiniâtre et organisée qu'il rencontre partout, sans qu'il utilise jamais pour la combattre aucun moyen matériel.

Tu es scandalisé, dis-tu, parce que, de tout temps, l'Église du Christ est persécutée et qu'on se moque parfois de ses disciples. Mais c'est là précisément qu'est le miracle. Malgré toutes les persécutions redoutables qu'elle a rencontrées, non seulement l'Église n'a pas été anéantie, mais elle a triomphé et elle a conquis l'univers entier. Elle a été élevée au-dessus de ses persécuteurs, au-dessus des royaumes et des empires, apparaissant supérieure à toutes les puissances et à toutes les oppositions de ce monde. Combien ont persécuté l'Église depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui ! Mais qu'ont-ils finalement réussi à faire avec leurs persécutions ? Le seul résultat obtenu a été finalement celui-ci : ils ont démontré qu'une puissance invincible et vraiment divine habite en elle et dirige son destin. Car l'Église a présenté et continue à présenter aujourd'hui encore ce même stupéfiant phénomène : combattue, elle reste victorieuse, exposée aux embûches, elle s'impose davantage, insultée, elle brille d'un plus vif éclat, blessée, elle ne succombe pas, battue par la tempête, elle n'est pas submergée, continuellement en lutte, elle n'est jamais vaincue.

Où sont les persécuteurs de l'Église ? « *On n'en parle plus*, dit saint Jean Chrysostome, *ils sont tombés dans l'oubli*[3]. » Et l'Église ? « *Voici qu'elle brille plus que le soleil.* » Et, en la fête de ce jour surtout, elle célèbre ses éclatants triomphes, ceux qu'elle a remportés à travers les siècles contre ses innombrables ennemis du dedans et du dehors.

∴

Viens donc, mon cher frère, *et vois*. Qui que tu sois, toi qui as des doutes au sujet de Jésus, viens voir. Viens te rendre compte par toi-même de la vérité. Laisse tes préjugés et viens voir quelle grandeur, quelle force, quels trésors spirituels résident en Jésus. Viens voir combien doux est son joug et combien léger son fardeau. Viens goûter la douceur de ses grâces, l'inexprimable beauté de la nouvelle vie en laquelle il nous fait entrer. Viens comprendre par une expérience directe l'harmonie de sa doctrine et l'éclatante beauté de son idéal. Viens. Et quand tu auras commencé à te conformer à ce qu'il demande en son Évangile, quand surtout par une prière fervente et continue, tu te trouveras en communion permanente avec lui, alors tu sentiras dans le fond de ton cœur la fraîcheur

3. JEAN CHRYSOSTOME (saint), *Homélie IV* (sur Isaïe, VI, 1) ; P. G., 56, col. 121.

d'une paix telle que nulle part ailleurs dans le monde tu n'en pourras obtenir de semblable. Tu sentiras le soutien d'une force étrange, admirable, vraiment céleste et surnaturelle, une force qui accomplit les plus étonnantes conversions, les redressements les plus radicaux et les plus profondes régénérations.

Viens et vois. Viens voir quelle force de rénovation est cachée en ses discours sans emphase. Viens voir comment une pécheresse, auprès de Jésus, recouvre une pureté virginale, comment un larron sanguinaire devient, en un clin d'œil, citoyen de son céleste Royaume.

Viens et vois. Et quand tu te seras mis toi-même sous la conduite du Seigneur, quand tu auras commencé à marcher fermement sur le chemin de ses commandements et de ses préceptes, alors sûrement toi aussi tu t'écrieras, comme jadis Nathanaël : « *Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël.* »

Georges Roditis.

DOCUMENTS

A PROPOS DE LA « PRIMAUTÉ DE PIERRE »

En publiant dans un numéro précédent (Istina, *1955, n° 3*) *un ensemble d'études sur la* Primauté de Pierre, *nous avions exprimé l'espoir qu'une telle publication dans la perspective du « dialogue » œcuménique susciterait d'intéressantes réactions de la part des différents milieux confessionnels. Peut-être le caractère proprement exégétique de ces études a-t-il découragé les recenseurs; toujours est-il que peu nombreuses et fort sommaires ont été jusqu'ici les recensions parvenues à notre connaissance. Sans doute l'importance du sujet, jointe à sa difficulté, nous permet-elle de penser qu'il sera revenu ultérieurement sur ce thème. Nous ne voulons cependant pas attendre davantage pour donner à nos lecteurs un écho direct des opinions émises jusqu'à présent. A cet exposé, forcément bref, fera suite une communication de S. Exc. Mgr Cassien exprimant son sentiment quant aux objections soulevées par le R. P. Benoît à différents points de son exégèse dans le même numéro de notre revue.*

Du côté non catholique nous avons entre les mains deux recensions : l'une parue dans The Ecumenical Review, *octobre 1956* (Georg Kretschmar) *l'autre dans* Foi et Vie, *mai-juin 1957* (Michel Bouttier).

*L'auteur de la première de ces recensions, professeur du Nouveau Testament à l'université de Hambourg, commence par présenter l'ensemble du fascicule d'*Istina *en relation avec l'intérêt suscité par le* Saint Pierre *du professeur* O. Cullmann. *Puis, après avoir simplement mentionné les brèves contributions des RR. PP.* Dubarle *et* Dreyfus *« destinées à éclaircir le contexte vieux-testamentaire », il ajoute :*

Il ne fait pas de doute, cependant, que la question tourne autour de la discussion entre l'évêque Cassien et le P. Benoit. Tous deux prennent pour point de départ implicite le dogme romain de la primauté. La formule du Vatican selon laquelle une primauté de juridiction a été accordée à Pierre et que le Pontife romain a été son successeur en cette dignité, peut vraiment être considérée comme le principe qui a guidé Mgr Cassien dans son étude. C'est ce qui explique qu'il commence celle-ci en demandant si, dans le christianisme primitif, il y a eu primauté

d'un siège. Il pense que ce fut le cas de Jérusalem, mais il soutient que, après le déclin de la communauté chrétienne en cette ville, aucun autre endroit n'a hérité de sa position maîtresse. Le P. Benoit fait à ce même argument des objections principalement pour des raisons théologiques de fond. Il estime forcée l'exégèse de son interlocuteur Orthodoxe à l'appui de cette thèse. Mgr Cassien examine alors la place de Pierre dans l'histoire de l'Église apostolique. Il en vient à cette conclusion que Pierre a naturellement joué alors un rôle important, mais que les passages y ayant trait ne cautionnent pas la thèse selon laquelle il aurait exercé une primauté hiérarchique durant quelque période de sa vie que ce soit. En outre, soutient-il, il n'y a aucune allusion à une succession dans cet office. Ces faits historiques, cependant, ont été commentés par les théologiens, en tout premier lieu par les évangélistes. C'est à eux que le problème de la primauté doit d'avoir été effectivement posé.

Le P. Benoit a deux objections de fond contre cette manière de raisonner. En premier lieu, avance-t-il, c'est un anachronisme que de chercher des « pouvoirs de juridiction » ou une « primauté hiérarchique » jusque dans les temps apostoliques. A cette époque, tout était fait davantage par amour et dans des formes plus démocratiques (pp. 306 ss.) [1]. Plus loin, il considère explicitement comme improbable que Pierre ait jamais exercé ses droits de primauté à l'égard de Paul (tout au moins, une telle démarche n'est jamais attestée), ni à l'égard de Jacques (p. 314). Partant, le P. Benoit emploie fréquemment, à propos de Pierre, le terme tout à fait général de « chef » de l'Église. Mais, ce faisant, il reconnaît, au fond, que la position de droit (*legal position*) attribuée dogmatiquement à Pierre ne peut être vérifiée par son comportement dans l'histoire. S'il en est ainsi, cependant, les objections exégétiques contre la thèse de Mgr Cassien sur la pré-éminence de Jérusalem sont éliminées.

S'il est possible que le fait que Pierre et les apôtres (dans un sens large) se soient comportés mutuellement comme des collègues (*colleague-like attitude*) ait inclus, pour Pierre, une primauté de droit (*legal primacy*) réelle bien que non-développée (*under-developed*), en bonne méthode il devient difficile d'exclure, en principe, une relation analogue entre Jérusalem et les autres communautés. En d'autres termes, si Galates 1 s. peut être lu (et les étudiants sont pleinement fondés à le lire ainsi) en opposition aux intentions immédiates de Paul, comme impliquant un certain degré (*a relative degree*) de reconnaissance de la prééminence de Pierre, nous sommes également fondés à regarder le contexte des collectes pour Jérusalem (malgré les atténuations contenues, entre autres, dans Gal., II, 10; Rom., XV, 25 ss.) comme impliquant plus qu'une simple expression de l'unité de l'Église. En réalité, il est probable que dans les deux cas nous avons affaire à des revendications spécifiques qui, en dernière analyse, sont rivales et pour lesquelles Paul s'est montré, en fait, indulgent, sans pouvoir — sur ce point, tout au moins — leur accorder une pleine reconnaissance théologique. Les textes, alors, qui parlent de

1. Les pages auxquelles il est ici renvoyé sont celles du fascicule d'*Istina* en question, 1955, n° 3. (*Réd.*)

la position de Pierre dans la primitive Église, ne le désignent pas clairement comme le « chef » incontesté de l'Église. En conséquence, tout dépend de l'interprétation de Mt., XVI, 18 s., Lc, XXV, 32, et Jn, XXI, 15 s.

La seconde objection de fond faite par le P. Benoit à Mgr Cassien nous mène donc plus profondément au cœur du problème. Elle s'en prend à la distinction trop nette faite entre les « faits historiques » et « l'interprétation théologique ». Les deux aspects du problème sont dits inséparablement liés dans les textes. Ceci est, sans aucun doute, exact; et le fait de traiter les textes évangéliques concernant Pierre en se laissant guider par des « interprétations théologiques » semble, à première vue, n'être qu'une application de la méthode critique des formes ou une grossière version de la façon de procéder de Cullmann. Mais, en fait, il me paraît être la contribution la plus significative de l'évêque Orthodoxe au dialogue exégétique. Car son argument fondamental dans cette question de la « primauté » de saint Pierre concerne seulement l'époque apostolique. Durant son ministère sur terre, le Christ n'avait pas besoin d'un vicaire (p. 265). Mais le temps (*era*) de l'Église est celui du Saint-Esprit. Ce n'est que de ce point de vue que l'office de Pierre peut être vraiment compris. Avant Pâques et la Pentecôte, il y a pu y avoir tout au plus des préparations pour cette étape. Il s'ensuit que les déclarations de l'Évangile qui vont au delà sont ou des promesses ou des projections rétrospectives d'événements ultérieurs et ne doivent pas alors être interprétées dans leur seul contexte historique. Par cet accent mis sur la réalité de l'esprit, la méthode critique dite des formes reçoit une base théologique, voire *heilgeschichtlich*, plus contraignante qu'elle n'en avait aux mains des savants allemands qui l'ont élaborée[2]. Mon opinion est que ce point de départ se montrerait fécond appliqué également à d'autres problèmes, par exemple à la discussion sur l'interprétation des récits de l'institution de la dernière Cène.

Pour ce qui est de notre présent sujet, cette manière de procéder diminue grandement l'importance de la controverse portant sur le point de savoir si les paroles du Seigneur dans Mt., XVI, 18, et Lc, XXV, 32 sont ou non authentiques, historiquement parlant. Mgr Cassien interprète Mt., XVI, entièrement dans la perspective de l'évangéliste, sans contester l'authenticité de la promesse (pp. 265 et 277 ss.). Tous deux, le P. Benoit et lui, se montrent en outre impressionnés par l'hypothèse de Cullmann voyant dans le récit de la Passion la place originelle où ce message aurait été prononcé (p. 319 s.; cf. p. 357 ss.).

Il est impressionnant de noter, cependant, combien peu d'influence ont, sur le résultat du dialogue, des vues différentes concernant les questions dites d'introduction ou les problèmes de critique textuelle. Généralement parlant, les points en question sont simplement transférés d'une sphère à l'autre, par exemple de celle de l'histoire des faits à l'histoire de la théologie ou vice versa, comme pourraient l'illustrer les différentes opinions sur l'image de Pierre telle qu'elle s'exprime dans les deux

2. Nous avouons ne pas saisir clairement la pensée exprimée ici par M. Kretschmar et nous aimerions qu'il prenne un jour occasion de la préciser ou la développant. On verra plus loin les précisions que donne Mgr Cassien lui-même sur ce qu'il retient de la méthode critique dite des formes. (*Réd.*)

essais. J'aimerais simplement toucher à un point. Mgr Cassien présuppose non seulement que Matthieu connaissait l'œuvre de Marc, mais que Luc aussi connaissait l'évangile selon Matthieu et que Jean était familier avec les trois évangiles synoptiques. Chacun des évangélistes se trouve alors engagé dans un dialogue avec ses « prédécesseurs » et donne d'eux une interprétation jusqu'à ce que Jean donne la réponse finale et définitive. La succession dans le temps reçoit donc une interprétation théologique qui diffère nettement (*distinctively*) de l'appréciation prévalant en Occident depuis l'école libérale et qui confirme une tradition de la primitive Église. Ce n'est pas le plus ancien mais le plus récent évangéliste qui fait, au maximum, autorité.

Mais, naturellement, toute cette façon de procéder tient ou s'écroule selon la façon dont est établie la relation mutuelle des textes, de Luc à Matthieu par exemple. Et sur ce point le P. Benoit soulève des objections aux affirmations de son interlocuteur, et il le fait à bon droit selon moi. Je suis, dans l'ensemble, d'accord avec ses arguments concernant la critique des sources. Cependant, cela ne veut pas dire du tout que la manière fondamentale de procéder de l'évêque Cassien soit réfutée. Celui-ci soutient que chacun des évangélistes (ou les traditions qui leur sont sous-jacentes) a la préoccupation constante de comprendre et d'interpréter le *logion* ambigu visant Pierre comme roc sur lequel l'Église est bâtie. Je pense que cette affirmation peut être juste[3].

Sans conteste, ses interprétations de tel ou tel point de détail sont souvent discutables; en particulier le cas de Jn, XXI. Sur ce point, j'incline davantage du côté du P. Benoit. Je n'ai pas été gagné à l'idée que l'évangile de Jean ne verrait en Pierre qu'un homme ayant des dons spirituels spéciaux et dont le devoir pastoral consisterait seulement à suivre son Seigneur sur le chemin de la Croix.

Néanmoins, tout bien considéré, la conception que Mgr Cassien a de Pierre me paraît plus vive et plus authentique que celle de son interlocuteur. En adoptant sa manière de procéder, il est plus facile de saisir la figure de saint Pierre, l'homme qui a été certainement le roc de l'Église pas seulement durant la période qui a suivi immédiatement Pâques. Bien que ses revendications aient été discutées durant sa vie (par Jacques aussi par Paul) et après sa mort (l'évangile selon saint Jean) il est encore, autant que nous sachions, le seul apôtre qui a franchi tout le chemin de Jérusalem à Rome, depuis le commencement de l'Église jusqu'à son développement à l'échelle du monde (*world-wide development*),

3. Si nous comprenons bien l'auteur de cette recension, son approbation à la méthode suivie sur ce point par Mgr Cassien, non à l'application que lui-ci en fait. Si l'on accepte, en effet, les arguments du P. Benoit quant à critique des sources (et c'est ce qu'il déclare faire), la « relation mutuelle textes » se trouve sensiblement modifiée et, dans la même mesure, ébranlée conclusion de Mgr Cassien. — Pour notre part, nous maintenons d'ailleurs réserves que nous avons déjà exprimées (*Istina*, 1955, n° 3, p. 375) sur la méthode elle-même : « Il semble difficile de penser, sans mettre en cause du même coup le principe de l'inspiration et de l'inerrance bibliques, qu'un teur sacré ultérieur ait pu s'exprimer de telle manière qu'une affirmation dennelle de l'un de ses devanciers en écrits inspirés doive être tenue pour dée de son sens obvie et même pour entièrement controuvée. » (*Réd.*)

à l'Orient et à l'Occident, parmi les juifs et les païens, et qui en a assumé la pleine responsabilité. C'est donc, en dernière analyse, en sa personne et en elle seule, que l'unité de l'Église apostolique est devenue reconnaissable pour nous dans l'histoire.

Dans cet exposé du dialogue entre Mgr Cssien et le P. Benoit, il n'a été possible de choisir qu'un petit nombre de points estimés par le recenseur de spéciale importance. Beaucoup pourrait être ajouté qui, accepté ou rejeté, fournirait certainement matière à une réflexion plus poussée. Cependant, à supposer tout dit et fait, on peut se demander si ce type de discussion exégétique peut vraiment nous mener au delà des points de vue solidement tenus au départ. Sous ce rapport, le P. Benoit écrit lui-même que l'Écriture n'est pas la seule source sur laquelle édifier la cause de la primauté de Rome (p. 306). Mais dans cette discussion aussi les autorités diffèrent quant à ce dont la tradition porte réellement témoignage. Mon sentiment personnel est, cependant, que ce numéro d'*Istina* montre combien puissamment un tel dialogue sur le Nouveau Testament peut contribuer à clarifier et faire comprendre les positions opposées. Donnons-en un exemple. Le P. Benoit soutient que, contrairement à ce qui était dans l'Ancien Testament, il n'y a aucune supériorité d'un siège dans l'Église mais seulement primauté d'une personne, saint Pierre, et de ses successeurs[4]. Envisagée sous l'angle de l'histoire de la Papauté, cette affirmation rend un son rien moins que révolutionnaire. Le P. Benoit tient l'opinion que le pape est, à tout moment, fondé à transférer son siège de Rome à un autre lieu (p. 311; cf. pp. 363 ss.). Dès lors la primauté, raisonne-t-il, n'appartiendrait pas à l'évêque de Rome, mais à l'évêque de quelque autre ville dans le monde. Cet argument, sans aucun doute, ne peut trouver aucune tradition à laquelle s'appuyer. Au contraire, il coupe pratiquement le sol sous les pieds de la vieille querelle de préséance entre Rome et Constantinople, terrain sur lequel on n'a cessé de combattre au temps des Pères. Mais c'est la conséquence logique de l'exégèse de Matthieu, XVI, qu'il défend.

Nous sommes, il est vrai, amenés par là au sujet des autres fascicules annoncés d'*Istina*. Ceci montre combien il est nécessaire d'étendre la

4. La pensée du P. Benoit nous semble ici avoir été quelque peu forcée par son recenseur : il ne met pas en question la primauté d'un siège, il en reporte seulement le fondement sur la personne (ou plus précisément la fonction) de son titulaire en tant que successeur de Pierre, d'où il conclut à une dissociation théoriquement possible entre le siège et la fonction, même si, non seulement en fait mais en droit (droit traditionnel sanctionné par la discipline canonique actuelle), siège et fonction ont toujours été étroitement liés. Une telle conclusion est peut-être discutable, elle ne change rien aux données historiques et théologiques de la vieille querelle de préséance entre Rome et Constantinople. — Puisque, aussi bien, nous venons de franchir à la suite du recenseur lui-même les limites de la simple théologie biblique, pourquoi ne ferions-nous pas remarquer, dans le même ordre d'idées, à quel point le développement des institutions a toujours mis davantage en relief le fait que dans le choix de l'évêque de Rome, c'est manifestement la préoccupation de sa fonction de chef du collège épiscopal et de l'Église tout entière qui l'emporte aux yeux d'une assemblée électorale elle-même toujours plus représentative de cette Église dans son ensemble ? Mais gardons-nous d'anticiper davantage sur ce qui fera l'objet de prochains fascicules de notre revue. (*Réd.*)

discussion aux temps post-bibliques et témoigne aussi du niveau très élevé de cette première phase de la discussion. Car s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas un désir si intense de la poursuivre.

Par bien des points la recension parue dans Foi et Vie *rejoint les réflexions de la précédente; on y trouve, cependant, des appréciations plus sommaires, aux arêtes plus vives. C'est ainsi qu'après avoir résumé l'essentiel de la thèse de Mgr Cassien en reprenant les termes (forcément schématiques) dont nous nous étions servis nous-mêmes (cf.* Istina, *1955, p. 375), il déclare sans ambages :*

L'étude de Mgr Cassien a le mérite de procéder à une large investigation parmi l'ensemble du Nouveau Testament, et il est instructif de voir un théologien orthodoxe manier à son tour l'exégèse; avouons pourtant que son étude apporte plus d'aperçus sur l'attitude orthodoxe à l'égard de la primauté de Pierre qu'une contribution solide à l'exégèse proprement dite. Le P. Benoit n'a pas de peine, à nos yeux, à refuter la plupart de ses affirmations, souvent déconcertantes (Jean, élu pour la vie, Pierre, élu pour la mort; parallèle entre les apôtres, missionnaires, et Pierre... pasteur, etc.).

Sa seconde remarque ne semble pas se rapporter directement à notre sujet. La voici :

Malgré les remarques pertinentes du P. Benoit, on ne peut s'empêcher de songer par devers soi au parti que l'exégèse catholique aurait su tirer de la parole du Christ : « Fils, voilà ta mère », si celle-ci avait été adressée à Pierre.

La troisième réflexion porte sur la question soulevée par le P. Benoit et que M. Kretschmar n'avait pas manqué de relever à la fin de sa recension : primauté du siège ou primauté personnelle. Voici comment M. Bouttier formule l'opinion du P. Benoit et la réflexion qu'il y ajoute :

Le P. Benoit affirme avec force : l'Église de Rome n'a aucun pouvoir en elle-même. Elle ne tient ses droits « qu'en vertu de la primauté personnelle du chef qui y réside ». En réalité, n'est-ce pas le prestige de l'Église de Rome qui a fait de son évêque le pape? Allez interroger l'histoire!

La citation qui est faite du P. Benoit est juste; la phrase qui la précède l'est beaucoup moins, et n'exprime pas correctement la pensée que le Père a exposée. Car il y a bel et bien, pour lui aussi, primauté d'un siège mais primauté qu'il tient toute de la qualité de la personne qui l'occupe. Et le prestige de l'Église de Rome lui vient tout d'abord du caractère propre de son apostolicité. C'est toujours Pierre, à l'origine, et l'héritage de Pierre, dans la suite, qui fondent cette primauté du siège.

M. Bouttier a été frappé, à son tour, des réserves qu'appelait la méthode de Mgr Cassien utilisant la succession chronologique des écrits du Nouveau Testament. Il la rappelle par cette citation caractéristique qu'il reproduit en note :

Mgr Cassien écrit : « La théologie johannique est le dernier témoignage du Nouveau Testament sur la primauté. Par conséquent, elle peut être considérée comme la réponse de l'Écriture à la question qui fut posée dès le début de notre étude ».

Et voici l'appréciation qu'il en fait :

La méthode de Mgr Cassien nous pose un problème de fond : peut-on considérer le Nouveau Testament comme la lente et progressive élaboration de la foi chrétienne dont seule, finalement, serait valable l'ultime étape, c'est-à-dire les écrits les plus récents? N'est-ce pas substituer catégoriquement à l'autorité de l'Écriture, témoignage des prophètes et des apôtres, l'autorité d'une tradition ou particulière d'un homme, fût-ce Jean lui-même? Nous rejoignons donc pleinement le P. Benoit lorsqu'il écrit à ce propos : « S'il est très légitime de chercher à comprendre les conceptions des écrivains sacrés, il serait insuffisant d'en rester là et il faudra toujours s'efforcer d'atteindre par devers elles ce que le Seigneur a fait et dit. »

Cependant, après avoir adressé cette critique à Mgr Cassien, le recenseur fait aussitôt observer qu'on peut rencontrer chez des théologiens catholiques eux-mêmes l'emploi de cette même méthode, et il ajoute :

Au fur et à mesure que l'exégèse nous découvre les couches successives des traditions bibliques, il est fort tentant pour une église qui juxtapose Écriture et tradition de suivre le développement progressif de la vérité en enjambant finalement sans grande peine les limites du canon lui-même!

Ses deux dernières remarques soulignent à quel point il est difficile de se tenir dans les cadres de la « pure exégèse » : non seulement la tentation est grande d'user de termes et de notions anachroniques (c'est un reproche que le P. Benoit fait à Mgr Cassien sans cependant y échapper entièrement lui-même), mais la « perspective confessionnelle » risque toujours d'influencer notre interprétation. C'est dire que l'exégèse souffre congénitalement d'une essentielle relativité : les options ne peuvent être prises, en nombre de cas, que par recours à une référence extérieure au texte lui-même. Cette constatation amène M. Bouttier à terminer par les réflexions suivantes :

Faudrait-il en conclure avec le P. Benoit que « l'Écriture ne saurait être la seule source de notre information; à côté d'elle, ou mieux autour d'elle, comme un milieu où elle baigne, il y a la Tradition »? C'est là tout le problème. Nous nous trouvons confirmés dans les conclusions premières que nous énoncions au sujet du livre de Cullmann. A ce niveau la question ne peut plus être résolue par l'histoire ou l'exégèse même si nous ne devons jamais cesser d'écouter leur voix, le problème est maintenant d'ordre dogmatique : quelle est la valeur du temps de l'Église, que signifie la tradition, comment le Christ est-il présent parmi

les siens? C'est là du reste que l'ouvrage de Cullmann a ouvert la voie la plus féconde, ce dialogue engagé sur la tradition, qui ne cessera, nous l'espérons, de nous conduire toujours plus loin, les uns et les autres, vers Celui qui en est le seul gardien, le Seigneur de l'Église.

Comme on le voit, ce sont, en fin de compte, l'importance des questions de méthode soulevées, et plus encore celle des grands problèmes fondamentaux sur les sources de la révélation et les moyens dont nous disposons pour les atteindre authentiquement qui semblent avoir retenu davantage l'attention de ces critiques protestants. C'est en cela qu'ils voient l'intérêt primordial des études que nous avons publiées. Il est regrettable, mais sans doute caractéristique, qu'ils ne se soient pas arrêtés (autrement que pour les signaler d'un mot) aux deux notes relatives à la Primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament, *susceptibles d'éclairer le sens objectif des textes fondamentaux de Matthieu et de Jean. On comprend que, dans la perspective de sa méthode, Mgr Cassien ne juge ni intéressant, ni important de s'y arrêter; mais cette importance resurgit dès qu'on récuse cette méthode ou même seulement qu'on l'applique sur la base d'un échelonnement chronologique des textes autre que celui admis par Mgr Cassien. C'est à juste titre, nous semble-t-il, qu'un recenseur catholique,* Fr. Obrist *dans la revue* Verbum Domini *(1956, pp. 296-299) prend soin de signaler l'intérêt de ces notes. Dans l'ensemble, cependant, ce dernier recenseur ne fait que résumer les positions de Mgr Cassien et du P. Benoit, déclarant les premières* ex parte novas et inauditas *et ne manifestant son sentiment à leur égard qu'en faisant suivre d'un point d'exclamation l'expression qu'il en donne. C'est pourquoi il ne nous paraît pas utile d'en faire de citations.*

Voici maintenant, toujours à titre documentaire, la communication que S. Exc. Mgr Cassien nous a prié de porter à la connaissance de nos lecteurs en réponse aux critiques du P. Benoit.

La rédaction de la Revue *Istina*, en publiant dans le n° 3 de l'année 1955 mon article sur *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament*, l'a fait accompagner de plusieurs exposés critiques. Je suis profondément reconnaissant à la Rédaction d'avoir bien voulu non seulement publier mon article, mais inaugurer un débat théologique sur une question dont l'importance ne saurait être exagérée.

Il s'agit aujourd'hui de poursuivre le débat. Malheureusement les dimensions de la Revue ne me permettront pas de répondre à tous mes critiques[5]. Je me limiterai aujourd'hui aux observations du R. P. Benoit qui a bien voulu passer en revue tous mes arguments et a droit à une réponse de ma part[6].

L'article du P. Benoit peut être divisé en trois parties : réflexions de

5. Y compris l'article très substantiel de G. Kretschmar, dans *The Ecumenical Review*, IX, 1, October 1956, pp. 85-90. Je mentionnerai aussi celui de Fr. Obrist, dans *Verbum Domini*, vol. 34, 1956 : *Spectator Ephemeridum et Collectaneorum*, V, qui a donné un aperçu assez fidèle de mon article, le parsemant de points d'exclamation là où il ne partageait pas mes vues.

6. Les chiffres entre parenthèses renvoient à *Istina*, 1955, 3.

méthode (305-307), aperçu historique (307-317), analyse des textes néotestamentaires concernant saint Pierre (317-334).

Je ne m'arrêterai pas sur la première partie. Pour la méthode, il n'y a pas de véritables divergences entre nous. Le P. Benoit accepte ma « distribution de la matière néotestamentaire » comme « logique et commode » (305), et quelles que soient nos conceptions de la Tradition, il reconnaît mon droit de limiter mon étude aux sources purement scripturaires et se prépare, à ma suite, de faire de même.

Et même en me mettant en garde contre les « anachronismes », le P. Benoit a bien voulu citer (307) ma propre phrase (cf. 262) qui prouve que je me rendais parfaitement compte de la « façon anachronique » de ma position du problème. J'ai eu probablement tort de ne pas répéter cette restriction, de ne pas insister davantage sur le caractère conventionnel de ma terminologie. Je pense d'ailleurs qu'elle est inévitable, et que nous l'employons partout et toujours. Ne nous en servons-nous pas en faisant remonter l'institution des Sacrements, avec toute leur terminologie historique, au Nouveau Testament ? S'étant déclaré contre mes anachronismes, le P. Benoit n'évite pas d'en commettre, et je suis loin de l'accuser de cette inconséquence : elle ne peut être évitée. Mais n'est-il pas curieux que le terme de juridiction (sans guillemets!) se trouve deux fois sous sa plume en bas de la page 307 qui commence par sa mise en garde contre les « anachronismes » ?

Nous pouvons donc passer à son aperçu historique qui est suivi de l'analyse des textes. Il s'agit de deux thèses que le P. Benoit s'efforce de prouver, et qui sont formulées p. 307 : il dit que je lui « semble accorder à l'Église de Jérusalem une primauté hiérarchique et universelle qu'elle n'a jamais eue, et refuser à Pierre une primauté personnelle qu'il a eue ».

Pour démontrer la première thèse, c'est-à-dire pour prouver que Jérusalem n'a jamais possédé la primauté hiérarchique, le P. Benoit s'efforce de réfuter mes arguments en faveur de cette primauté. Les faits de l'histoire apostolique dans lesquels je vois une preuve de la juridiction du centre de Jérusalem, reçoivent chez lui une explication différente (307 ss.), qu'il s'agisse des relations de saint Paul avec Jérusalem, de ses visites répétées, de la collecte qu'il a organisée dans les églises qu'il avait fondées, de l'incident d'Antioche (Gal. II), ou de la délégation de saint Pierre et saint Jean à Samarie. Si les frères de Jérusalem approuvent la décision de saint Pierre de baptiser Corneille, il ne s'agirait nullement d'un « verdict » de l'autorité suprême. Le P. Benoit préfère chaque fois une explication plutôt psychologique. Il insiste sur les relations profondément fraternelles entre les premiers chrétiens, il parle du « prestige du lieu sacré » (310), etc. C'est ici qu'il serait utile de passer en revue toutes les explications qu'il donne. Les limites de cette réponse ne me le permettent pas. Les observations du P. Benoit sont dignes d'attention. On admet que les choses pourraient bien s'expliquer de la façon qu'il suppose. Mais n'est-il pas plus simple de donner une explication générale tenant compte de tous les faits qui nous sont connus, sans avoir recours à une multiplicité d'explications qui sont toutes possibles, même probables, mais dont la probabilité ne dépasse jamais la probabilité d'une hypothèse ? En insistant qu' « en vertu de sa nature même, le christianisme ne comporte

pas un centre hiérarchique attaché de droit divin à une certaine ville » (310), le P. Benoit va jusqu'à déclarer : « Si le successeur de Pierre décidait souverainement de transporter sa résidence en quelque autre lieu, le « centre hiérarchique » (guillemets du P. Benoit) de la chrétienté se déplacerait du fait même. » On se demande si tout théologien catholique serait prêt à souscrire cette thèse.

Mais tournons-nous vers ses arguments. Je ne pense pas qu'ils suffisent à réfuter ma thèse. Le P. Benoit a prouvé tout au plus que les faits qui nous sont connus sont susceptibles d'une explication différente de la mienne, mais il n'a pas réfuté celle-ci. Et même si nous admettions que le P. Benoit l'ait refutée, que ses explications multiples tiennent compte des faits de l'histoire mieux que l'explication unique que je propose, il aurait prouvé que je n'ai pas su démontrer la primauté hiérarchique de Jérusalem, et rien de plus. Cette réfutation ne prouverait nullement que Jérusalem ne la possédait pas. Peut-être oui, peut-être non. Si mes arguments ne résistaient pas à l'examen critique, d'autres pourraient être avancés qui résisteraient.

Or, le P. Benoit procède, comme s'il avait établi une fois pour toutes que la primauté hiérarchique n'a jamais appartenu à Jérusalem. Quelquefois, lorsqu'il parle de « l'unité profondément sincère » (333) de l'Église ou de la douceur et fermeté de saint Pierre (313), ce sont des lieux communs, des phrases conventionnelles qui n'ont pas besoin et ne peuvent être démontrées. La réalité était probablement plus complexe (cf. Gal., II). Mais lorsqu'il dit que « nos sources scripturaires » excluent la primauté hiérarchique de Jérusalem, j'aurais voulu avoir des preuves. Le P. Benoit me pardonnera, si je dis que son argumentation ne peut pas les donner, vu que la seule chose qu'il s'efforce de prouver — sans y réussir — est l'insuffisance de mes arguments en faveur de ladite primauté.

Mais dans l'exposé du P. Benoit l'accent repose moins sur la question historique de la primauté de Jérusalem que sur la théologie de la primauté de saint Pierre. Ici encore, dans la troisième partie de son article, il me suit dans mes pas.

Il commence par m'accuser d'un abus de *Formgeschichte* (317). Cette accusation à laquelle je reviendrai dans la suite, se trouve même dans l'éditorial (258). Pour le P. Benoit elle sert de point de départ à un examen de l'Évangile selon saint Marc. En s'opposant à l'interprétation purement personnelle que j'avais avancée, il y découvre un document antérieur représentant « la tradition primitive de la catéchèse hiérosolymitaine » (318), où une prépondérance est déjà « accordée au personnage de saint Pierre ». Le P. Benoit éprouve une certaine peine à expliquer l'absence dans Marc du logion de Mt., XVI. Néanmoins les considérations qu'il fait valoir lui permettent d'attribuer à Marc une importance dépassant celle des souvenirs personnels de l'apôtre que je lui reconnais. Par la suite il passe en revue mes observations sur les évangiles selon saint Matthieu, saint Luc et saint Jean, cette fois encore dans l'ordre de mon exposé.

Son appréciation de Matthieu est pratiquement limitée au logion du chapitre XVI. Partant de l'Ancien Testament il parle de l'établisse-

ment de « la communauté des saints, ou Église... Pour la régir et la maintenir dans l'unité après son départ, il fallait que le Christ lui donne « un chef humain qui le représenterait sur terre. C'est Pierre qu'il choisit pour cet office... » (321). Autrement dit, l'existence de l'Église rend inévitable l'office du chef de l'Église. Cet office est celui d'un majordome, symbolisé par l'image des clefs (*ibid.*). D'autre part le parallèle scripturaire Éph., II, 20 autorise le P. Benoit à distinguer la πέτρα « le sol rocheux unique », et le « θεμέλιος du témoignage apostolique » qui est posé sur cette πέτρα (322). Le chef étant mortel, « la direction dans l'unité » nécessaire dans toute société exige la succession de l'office (322, cf. encore 333). Il la fait remonter à « l'intention de Jésus » et y voit « ses conséquences logiques, attestées par la vie de l'Église » (323).

Pour Luc, le P. Benoit est étonné de l'importance que j'attribue dans la conception de la primauté particulière au troisième évangile, au ministère d'amour de saint Pierre (323). Se référant à un article du Dr. Dodd[7], il ne se voit pas obligé d'accepter la composition de Luc après l'année 70 que je propose dans mon article et insiste sur son indépendance par rapport à Matthieu. Par conséquent, son texte sur la primauté (XXII, 31-32) ne pourrait être une interprétation du logion de Matthieu (323 ss.). Il souligne, dans le texte de Luc, l'accent sur la foi de Pierre, qu'il appelle « sa foi foncière » et qu'il oppose à son amour (324). La foi de Pierre dans Lc, XXII étant rapprochée de la confession de sa foi dans Mt., XVI, le lecteur comprend inévitablement cette foi dans le sens du contenu dogmatique de la foi.

Sur Jean le P. Benoit s'arrête plus longuement que sur les trois synoptiques. Il commence, cette fois encore, « par examiner quelques points de critique littéraire » (325). Le quatrième évangile est pour lui « le résultat d'une longue préparation, dont les premières étapes pourraient bien être contemporaines des synoptiques, sinon même antérieures à eux » (*ibid.*). Cette solution du problème johannique lui permet de renverser l'interdépendance des textes du troisième et du quatrième évangiles qui est proposée dans mon article (*ibid.*). Il décline aussi le jugement que je porte sur Jn, XXI, comme partie intégrale de l'évangile (326).

Se basant sur ces thèses critiques, le P. Benoit met en doute l'effort que j'attribue à saint Jean de poursuivre le problème de la primauté de saint Pierre à travers toute l'histoire évangélique. Cette fois encore, il passe en revue mes arguments et les décline méthodiquement l'un après l'autre. Je m'arrêterai sur quelques-unes de ces objections.

A la leçon πρῶτον de I, 41, surtout dans l'interprétation que lui donne CULLMANN et que j'accepte (cf. 288), il préfère, avec quelques modernes (dont BERNARD[8] qu'il ne cite pas) la leçon πρωΐ (326) : « de grand matin », qui n'a rien à faire avec le problème de la primauté.

7. *The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation*, dans *The Journal of Roman Studies*, XXXVII, 1947.

8. Dans *International Critical Commentary*, Edinburgh, 1928, vol. I, p. 58. Il y trouve déjà « le schéma chronologique d'une première semaine » (cf. encore pp. 19, 42, 53, 60, 72).

Dans la suite le P. Benoit s'oppose à ma tendance de « rabaisser la personne de Pierre pour le ramener au niveau des autres apôtres et lui opposer la personne d'un Autre Disciple... » (326). Il s'efforce d'invalider mes arguments, les passant en revue dans l'ordre de l'évangile. Je ne citerai que quelques exemples. A propos du silence de l'évangéliste sur la conduite de « l'Autre Disciple » au moment du reniement de saint Pierre, le P. Benoit insinue que, « familier des gens du grand-prêtre, il n'a pas été exposé au même péril » (328). Cette explication il la répète quelques lignes plus loin : « Cet Autre a-t-il dû, lui aussi, confesser Jésus dans la cour du grand-prêtre? Jean en tout cas ne l'a pas dit! » (329). Au sujet du récit xx, 1-10, le P. Benoit insiste sur « un détail important qui n'a malheureusement pas retenu mon attention » (328). Venu le premier au tombeau, l'Autre Disciple y entre seulement après Pierre. Le P. Benoit y voit « un trait délicat qui reconnaît la primauté de Pierre ». Pierre doit « passer avant lui... parce qu'il est le chef ». Il répète à nouveau cette explication avant de terminer son article (332). En critiquant mon interprétation du ch. xxi, le P. Benoit explique l'emploi de deux verbes désignant l'amour par la tendance de l'évangéliste à « varier les termes pour éviter la monotonie » (329). « Ce procédé » se vérifierait « dans notre passage par les alternances βόσκειν-ποιμαίνειν et ἀρνία-προβάτια ». Le P. Benoit ajoute : « Mgr Cassien reconnaît lui-même que celles-ci sont sans conséquence pour le sens » (*ibid.*). Pour résumer, « l'intérêt particulier du quatrième évangile pour le Disciple mystérieux » (331) que le P. Benoit est loin de nier, n'aurait rien à faire avec le problème de la primauté : il s'expliquerait suffisamment par le fait que l'évangile est issu du cercle johannique dont l'auteur était le chef (327).

Avant de terminer sa critique de mon interprétation du quatrième évangile, le P. Benoit revient à plusieurs reprises, mais toujours en passant, à la question de la mort de saint Pierre. Il y voit « un nouveau thème » que l'auteur avait certainement le droit d'attacher « à celui des versets 15-17 », sans « volatiliser » toutefois « le contenu propre du thème du Pasteur » (331). D'après le P. Benoit, cette mort, bien loin d'exclure « toute idée de succession », la rend inévitable (*ibid*).

Pour conclure, le P. Benoit insiste sur l'importance et sur l'indépendance mutuelle des trois textes capitaux affirmant la primauté de saint Pierre. La conviction commune qu'ils expriment serait « la tradition de l'Église, fondée sur les paroles du Christ » (332). Le P. Benoit interprète ces textes dans le contexte général du Nouveau Testament, en confrontant les images de l'Apocalypse avec celles de saint Paul et de la *Prima Petri*. Il insiste sur le fait que le Christ a accordé ses propres titres à saint Pierre comme désigné clairement « pour continuer sur la terre sa mission de gouverner le peuple messianique » (333).

Quelle est la valeur des arguments que le P. Benoit oppose à ma thèse ?

Je limiterai mes observations aux exemples que j'ai cités, sans m'arrêter toutefois à l'Évangile selon saint Matthieu. Sur ce point je n'ai rien à dire. Selon le P. Benoit l'existence de l'Église exigerait celle d'un chef humain, et le fait que ce chef humain est mortel rendrait inévitable la succession de l'office. Il s'agit donc de déductions, de « conséquences

logiques » de « l'intention de Jésus », comme le dit le P. Benoit lui-même. Quelques pages plus loin (331) il dira que « tout suggère » que les autres apôtres « seront les premières de ces brebis que Pierre aura à paître ». L'appréciation de ces déductions n'appartient pas à la théologie du Nouveau Testament. En théologien du Nouveau Testament, je cherche à savoir ce que l'Écriture dit, et non pas ce qu'elle devrait ou pourrait dire. Je cherche les faits. Ces faits, pour Matthieu, le P. Benoit ne les donne pas.

Nous commencerons par la foi de saint Pierre dans Luc, XXII. Le P. Benoit a raison, je n'en ai pas parlé. Saint Luc était un disciple fidèle de saint Paul, et pour saint Paul l'amour était une expression de la foi (cf. Gal., v, 6). La foi est sous-entendue dans l'amour. Si l'amour n'était pas mentionné dans les paroles du Seigneur, il incombait à l'interprète de le mettre en évidence. Mais je n'ai jamais pensé à limiter la foi, dans une parole du Seigneur citée par saint Luc, à la confession de la foi, à son contenu dogmatique. Cette limitation serait contraire à la mentalité de saint Luc.

Mon second point est le texte de Jn, I, 41 et son interprétation. L'explication de πρῶτον proposée par Cullmann, est en faveur de ma thèse. Mais encore, si, avec le P. Benoit, nous abandonnions cette explication, le problème de la primauté ne pourrait être éliminé, vu la place de notre texte au début de l'évangile et les points de contact qu'il a avec Mt., XVI. La seule chose qu'il m'est difficile d'accepter, c'est la leçon πρῶτοι. L'insuffisance des témoignages qui l'appuient est reconnue même par Bultmann[9], quoiqu'il se rende parfaitement compte de ses avantages du point de vue chronologique. Il suffit de consulter l'appareil de Nestle.

L'interprétation de Jn. XVIII, 15 ss., et XX, 1-10 que nous propose le P. Benoit soulève un problème général. Je suis prêt à reconnaître que dans la cour du grand-prêtre l'Autre Disciple ne courait aucun danger. Mais, autant que je comprenne le quatrième évangile, ceci n'intéressait guère l'évangéliste et ne peut intéresser le lecteur. Ce qui est important, c'est le fait comme tel. Le silence de l'évangéliste insinue que l'Autre n'a pas renié, avec toutes les conséquences qui en découlent. Le quatrième évangile a plusieurs plans, et le devoir de l'exégète est d'aller jusqu'au fond. Pour cette raison je ne chercherai pas non plus à pénétrer dans la psychologie du Disciple Bien-Aimé le matin de Pâques devant le tombeau vide. Pourquoi n'est-il pas entré le premier? Je ne le sais pas. Si c'était par révérence, il s'agirait probablement de révérence vis-à-vis du Seigneur et du mystère de sa mort. La seule chose qui importe, c'est qu'il a cru le premier, étant entré le dernier. Ceci — et uniquement ceci — appartient au thème de la primauté dans le récit du matin de Pâques.

Comme il a été souligné, le P. Benoit ne fait pas de distinction entre les deux verbes désignant l'amour dans le dialogue de Jn. XXI, 15-17. Cette opinion est partagée par un grand nombre d'exégètes[10]. Mais le P. Benoit me semble aller trop loin. On pourrait encore à la rigueur

9. Dans le *Kommentar* de H. A. W. MEYER, 2 Abteilung, 10 Auflage, Göttingen, 1941, p. 71 (note 8 de la p. 70).

10. Cf., par exemple, BERNARD, *op. cit.*, vol. II, pp. 702 ss.

et malgré Origène que j'ai cité comme une autorité en faveur d'une différence existant entre les deux verbes, les interpréter tous les deux dans le même sens. Mais je ne peux pas comprendre comment πλέον τούτων (« plus que ceux-ci ») disparaissant après la première question peut servir simplement « à varier le style » (329). Entre ἀγαπᾶν πλέον τούτων et ἀγαπᾶν tout court, il existe une différence quantitative qu'il est impossible d'ignorer. C'est cette différence quantitative suivie du changement de verbe dans la troisième question qui m'a autorisé à parler de la « marche régressive des trois interrogations » (cf. 296 ss). Je ne pense pas qu'il soit permis de rejeter cette interprétation comme « franchement abusive » (329).

Une dernière remarque de détail : au sujet de l'intérêt du Quatrième Évangéliste pour la personne du Disciple Bien-Aimé. Cet intérêt est hors de doute. Aussi ai-je expressément insisté sur l'impossibilité de limiter le problème du Disciple Bien-Aimé, tel qu'il nous apparaît dans l'Évangile, à celui de ses rapports avec saint Pierre (cf. 299). J'ai dit seulement — et je le répète — « que la confrontation de saint Pierre et du Bien-Aimé est de la plus grande importance dans l'enseignement johannique sur saint Pierre » (299 s.).

Nous pouvons nous tourner vers les prémisses méthodologiques du P. Benoit, ou, comme il les appelle, ses « points de critique littéraire ». En les formulant sans les prouver, il agit comme moi. Moi aussi, je pars des prémisses méthodologiques qui justifient mon maniement du matériel néotestamentaire, sans les démontrer. Ceci était inévitable aussi bien pour lui que pour moi, vu les limites qui nous étaient imposées. Tous les deux, nous pourrions avancer des arguments qui montreraient pourquoi nous tenons — chacun de sa manière — à telle ou telle solution des problèmes littéraires du Nouveau Testament. Une chose est claire : la valeur de nos conclusions dépend de la valeur de nos prémisses. Je n'ai pas du tout l'intention d'invalider celles du P. Benoit. Mais du moment que ses prémisses ne sont pas prouvées, la valeur de chacune de ses conclusions ne dépasse pas la valeur d'une hypothèse, ce que je m'efforcerai de mettre en relief. Ceci est tout aussi juste de mes prémisses. Par conséquent il n'est pas permis d'opposer à mes hypothèses celles du P. Benoit en attribuant à celles-ci la valeur d'une vérité scientifique incontestable. Je me permettrai d'ajouter ici que les prémisses méthodologiques qui sont à la base de mes hypothèses n'ont pas été élaborées dans le but unique d'expliquer les textes néotestamentaires sur saint Pierre. A l'époque, assez lointaine déjà, où j'ai pris conscience des étapes de l'histoire littéraire du Nouveau Testament, je ne pensais pas encore au thème de saint Pierre. Mon livre sur *Le Christ et la première génération chrétienne*, publié en 1950, mais terminé dans ses grandes lignes en 1939, développe déjà cette conception. La même chose doit être dite de ma leçon d'ouverture *Le règne de César jugé à la lumière du Nouveau Testament*, lue en 1948 et publiée en 1949, et de mon article *Jésus le Précurseur* qui fut soumis à la Troisième Semaine d'Études Liturgiques de 1955 et publié dans la revue Θεολογία de la Faculté d'Athènes en 1956. Pour le problème évangélique, la solution que j'envisage coïncide en quelques points importants avec celle d'Adolf Schlatter. Je ne veux pas affirmer qu'elle soit la

seule possible, mais je pense qu'elle n'a pas moins de droit à notre attention que celle du P. Benoit.

Pour l'origine de l'Évangile selon saint Marc nous sommes presque d'accord avec le P. Benoit. Moi aussi, je suis prêt à reconnaître l'existence d'une source primitive qui serait à la base de notre deuxième évangile. Le nom de cette source n'a pas d'importance. Qu'on l'appelle *Urmarkus* avec les critiques allemands du commencement de ce siècle ou *Matthieu araméen* comme le préfère le P. Benoit (cf. 318), cette source, presque identique à Marc, représenterait la tradition de l'Église de Jérusalem, fixée dans des buts missionnaires au début des années quarante au plus tard. A cette époque la direction du centre de Jérusalem appartenait encore à saint Pierre, et c'est lui qui porterait inévitablement la responsabilité de cette composition. Dans Marc cette source primitive nous serait parvenue dans la forme que lui aurait donnée la prédication orale de saint Pierre, probablement à Rome, et serait enrichie par les souvenirs personnels de saint Marc. Dans cette hypothèse que le P. Benoit ne déclinerait pas, l'évangile selon saint Marc serait un reflet répété de la tradition de saint Pierre. Une fois de plus, les limites de mon étude ne m'ont pas permis de développer cette hypothèse. Je pouvais m'en passer. J'ai cité (cf. 274 s.) uniquement les textes qui sont la propriété de Marc et quelques-uns que lui a empruntés saint Luc. Ces textes très probablement n'appartiennent pas à la source jérusalémite et peuvent représenter la deuxième couche de la tradition de saint Pierre, celle qui a laissé son empreinte sur sa prédication orale et fut recueillie par saint Marc. Quant à la tradition de l'Église de Jérusalem, on ne peut pas passer sous silence la difficulté dont témoignent les efforts du P. Benoit en vue d'expliquer l'absence dans cette tradition du logion de Mt., XVI (318 s.) qui lui aurait donné, s'il s'y trouvait, sa véritable importance pour le problème de la primauté.

Pour Luc, le P. Benoit veut qu'il soit indépendant de Matthieu. Cette thèse est très en vogue dans l'exégèse contemporaine. Pour ne pas chercher trop loin, il suffirait de relire le fameux livre de Streeter sur les quatre évangiles[11] et maints autres encore. Mais c'est ici qu'interviendraient les études de Schlatter représentant, lui aussi, un courant qui ne mérite pas d'être négligé. Encore une fois, je ne peux pas entrer dans les détails. Les préoccupations psychologiques, apologétiques et ascétiques de saint Luc, un certain rationalisme historique qui le caractérise rendraient probable un remaniement de Matthieu dans le troisième évangile. S'il pouvait être prouvé, la priorité de Matthieu et son influence sur Luc seraient établis. Je ne prétends pas, ici au moins, donner cette preuve. Mais c'est cette sorte de dépendance[12] qui me semble probable. Je suis prêt à constater une trace de cette dépendance dans la répétition de la formule de Mt., VII, 28, qui est une particularité marquante du premier

11. Cf. B. H. STREETER, *The Four Gospels. A Study of origin*, London, 1924 (reprinted 1927), surtout pp. 523 ss., 540. Je n'ai pas sous la main une édition plus récente (e. g. 1951).

12. Je citerai en sa faveur parmi les Français : H. PERNOT, *Études sur la langue des évangiles*, Paris, 1927, et A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I : le Nouveau Testament, Paris, 1928.

évangile (cf. encore XI, I; XIII, 53; XIX, I; XXVI, I; en tout cinq fois) dans Lc, VII, I. Il ne manque pas d'intérêt que la variante de cette dernière clause dans D remplace le verbe ἐπλήρωσεν par ἐτέλεσεν qui est celui de Matthieu. Je ne veux pas dire que cette variante soit originale, mais elle prouverait, comme assimilation du texte de Luc à celui de Matthieu, que les anciens copistes sentaient leur parenté. Quant à la thèse du Dr. Dodd expliquant la péricope Lc, XXI, 20-24 en partant de l'Ancien Testament, cette explication, à mon avis, n'exclut nullement un écho de l'histoire contemporaine[13]. Le rapport de Matthieu et de Luc est un des cas où nous devons nous garder d'attribuer aux hypothèses la valeur de vérités prouvées.

La même chose doit être dite des points de contact qui peuvent être observés entre Luc et Jean. Ici encore la brièveté de mon exposé a donné lieu à des malentendus. Le P. Benoit a tort de penser que j'ignore les théories qui renversent les rapports entre Jean et les synoptiques et découvrent dans le quatrième évangile des couches ou des sources qui seraient même plus anciennes que la tradition synoptique. Depuis leur apparition à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècle ces théories ont fortement évolué. Pour notre époque je pourrais me référer au dernier livre du Dr. Dodd[14] et, parmi les catholiques au commentaire du P. Spicq sur l'*Épître aux Hébreux* qui affirme l'existence « de la catéchèse johannique, telle qu'elle sera fixée plus tard dans l'Évangile et les Épîtres[15] ». Tout ceci est bien connu. Ce qui est important c'est que le quatrième évangile, comme unité littéraire, a été composé après les synoptiques. Sur ce point le P. Benoit est d'accord avec moi (325). Il s'agit vraiment d'un fait établi[16]. Dans ces conditions, il semble plus naturel et plus sûr de se baser sur une chronologie qui est hors de doute que de prendre son point de départ dans des hypothèses qui sont certainement possibles, mais sont loin d'être prouvées.

Au sujet de Jn, XXI, je peux renvoyer le lecteur à mon article (dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, pp. 444-445) que j'ai cité dans mon exposé. La thèse critique s'oppose non seulement à la tradition de l'Église et au témoignage des manuscrits, mais aussi bien aux données intérieures de notre péricope étudiée dans le contexte de l'évangile[17]. Je ne sais même pas, si, dans ce cas particulier, il est possible de parler de deux hypothèses concurrentes.

En général, le P. Benoit, en combattant ma thèse, recourt, sans cesse à des hypothèses qui fournissent presque toujours un sujet intéressant digne de discussion, mais ne peuvent servir de point de départ solide-

13. Sur ce point les considérations de Streeter (*op. cit.*, p. 540) n'ont pas perdu leur valeur.

14. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953; cf. surtout Appendix, *Some Considerations upon the historical aspect of the Fourth Gospel*, en particulier pp. 450-453.

15. Tome I, Paris, 1952, p. 132.

16. Spicq (*ibid.*, note 3) donne les noms de quelques modernes qui optent pour la priorité de Jean. La liste est courte et Spicq lui-même insiste sur l'ancienneté de la tradition johannique et non pas de l'évangile qui la contient.

17. Cf. encore mon article *John XXI*, dans *New Testament Studies*, vol. 3, n° 2, Cambridge, 1957.

ment assuré pour une construction positive. Je mentionnerai quelques-unes de ces hypothèses qui nous feront revenir à la première partie de notre thème concernant la primauté de l'Église de Jérusalem.

Pour se défaire de « la juridiction universelle de Jérusalem » (308 s.), le P. Benoit adopte la théorie de quelques modernes qui pensent que saint Luc a fusionné dans Actes, xv s., deux problèmes et deux débats. Le premier « sur l'obligation de la loi mosaïque, en particulier de la circoncision, pour les convertis du paganisme », aurait été « tranché non par la seule église particulière de Jérusalem, mais par le collège Apostolique rassemblé à Jérusalem... Le deuxième débat, de portée moindre et d'intérêt plus local puisqu'il concernait surtout les régions où les judéo-chrétiens étaient nombreux (Act., xv, 23), a dû être traité plus tard, peut-être après « l'incident d'Antioche », et cette fois... Pierre et Paul étaient sans doute absents ». Je ne vais pas critiquer cette théorie. Le P. Benoit lui-même est obligé d'expliquer les textes des Actes qui s'y opposent (cf. 308, note 5). Il s'agit d'une hypothèse qui ne s'accorde pas toujours avec les textes. Il faut reconnaître que l'argument que le P. Benoit en tire contre la juridiction universelle de Jérusalem n'est pas très fort.

Je ne m'attarderai pas aux deux épîtres de saint Pierre. Je ne pense pas avoir dû tenir compte de l'intéressante théorie moderne qui découvre à la base de la première épître une catéchèse baptismale (cf. 317). La théorie est tentante [18]. Mais si on prend en considération que saint Pierre s'adressait aux chrétiens évangélisés par saint Paul, et en particulier aux chrétiens d'Asie (cf. i, 1), les points de contact entre la *Prima Petri* et l'épître de saint Paul aux *Éphésiens* s'expliqueraient plus naturellement comme une référence à l'enseignement de saint Paul. Quant aux rapports de la deuxième Épître de saint Pierre avec celle de Jude, la question est complexe. Nous sommes libres de nous opposer, au nom de la Tradition, à toute hypothèse de remaniement. Mais, si le P. Benoit accepte le remaniement en principe, je ne vois pas très bien pourquoi la dépendance de II Pet., III, 3, à l'égard de Jude, 17-18, devrait être préférée à celle que je propose.

La dernière hypothèse est celle de Munck sur Apoc., xi (316) [19]. Certainement elle ne manque pas d'intérêt. Je dois avouer qu'elle a échappé à mon attention, et je suis reconnaissant au P. Benoit de me l'avoir rappelée. Mais ici plus qu'ailleurs, il s'agit d'une tentative d'exégèse historique qui, à vrai dire, n'a rien à faire avec la primauté de saint Pierre. Le P. Benoit le reconnaît lui-même. Son reproche n'est donc pas mérité.

Pour revenir à la deuxième thèse du P. Benoit, et en même temps pour en finir avec ses prémisses méthodologiques, je me demanderai s'il est justifié de juxtaposer, pour prouver la primauté de saint Pierre, des

18. Cf. E. C. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, notes and essays*, 2nd ed., London, 1949, p. 62 et surtout pp. 365-466, *Essay II. On the Inter-relation of I Peter and other N. T. Epistles*, dont il fait remonter les ressemblances à un catéchisme primitif et autres sources communes.

19. J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Copenhague, 1950.

textes aussi différents qu'Apoc., III, 7 (« reprenant l'oracle d'Is., XXII, 22 ») d'une part, et Rom., IX, 33; I Pet., II, 6-8; Mt., XXI, 42, d'autre part, aussi bien que I Cor., X, 4 (333, cf. déjà 322). Bien sûr, l'enseignement scripturaire représente une unité. Mais chaque texte doit être compris dans son contexte immédiat avant d'être confronté avec d'autres textes. Séparer les textes de leur contexte, comme le fait la *Formgeschichte*, n'est pas toujours possible. Je me suis efforcé de le montrer pour le logion de Mt., XVI (cf. 278 s.). En critiquant mon exposé le P. Benoit veut faire de la théologie historique. Le procédé dont il s'agit me semblerait justifié uniquement dans une théologie systématique se détachant des bases historiques.

Je suis arrivé à la fin de mon étude de la critique du P. Benoit et me sens autorisé à formuler mes conclusions.

En critiquant mon interprétation des textes néotestamentaires, le P. Benoit a avancé un certain nombre de thèses qu'il me semble difficile de défendre et qui débilitent sensiblement sa critique. D'autre part, sa critique est basée sur des prémisses hypothétiques dont la valeur vient d'être mise en lumière. Nous ne sommes nullement obligés de les accepter. Si nous les acceptions, la seule chose que nous serions forcés de reconnaître serait l'arbitraire de ma tentative d'expliquer les textes évangéliques que j'ai passés en revue comme une chaîne historique témoignant d'un développement de la doctrine évangélique. Pourtant mon exposition a résisté à la critique du P. Benoit. Il n'a pas réussi à ébranler ma conception du développement de l'enseignement néotestamentaire sur la primauté de saint Pierre. D'autant moins peut-il être question d'une démonstration positive de cette primauté par les textes évangéliques qui ont été étudiés. S'il en parle parfois (cf. 333 s.), cette conclusion ne découle pas de ses propres prémisses qui ont été avancées cette fois encore, pour prouver une thèse essentiellement négative.

Il serait opportun de signaler à cette occasion quelques malentendus qui se sont glissés dans les arguments du P. Benoit.

Le premier c'est l'accusation qu'il porte contre moi d'avoir abusé de la *Formgeschichte* (317). Comme j'ai dit, cette accusation se trouve déjà dans l'éditorial (258). Je dois confesser ouvertement que je reconnais les grands services que l'école dite de « l'histoire des formes » a rendu à l'étude du Nouveau Testament. Elle a été compromise par l'abus des parallèles de l'histoire des religions et, chez Bultmann, par un subjectivisme très radical. Mais elle a permis à ses pionniers, en premier lieu à feu Martin Dibelius[20], de remonter jusqu'aux premiers noyaux de la tradition évangélique. Leur haute antiquité est une garantie de la valeur historique de celle-ci. Dans ces limites, la *Formgeschichte* peut appuyer les données de la tradition et nous guider dans une étude du Nouveau Testament hautement positive et constructive. Son emploi, limité d'abord aux évangiles, a été étendu aux Actes et aux Épîtres. C'est précisément ces études, mises sous le signe de la *Formgeschichte*, qui ont permis à Selwyn[21] d'insister sur l'existence d'une catéchèse baptismale à la base

20. Cf. sa *Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, 2e édit., 1933.
21. Cf. *op. cit.*, *Essay II*, surtout pp. 365 ss.

de la *Prima Petri*, hypothèse qui a attiré l'attention du P. Benoit (cf. 317). Mais si le P. Benoit voulait bien relire ce que j'écris p. 278 ss., il verrait que je m'abstiens de toute application de la méthode formelle à l'étude du problème de la primauté de saint Pierre dans les évangiles (cf. encore 284). Si toutefois j'essaie de me servir des évangiles pour me faire une idée du milieu dans lequel ils sont venus au monde et de l'attitude de leurs auteurs, je fais ce que fait tout historien de la littérature, et non seulement des adeptes de la *Formgeschichte*, avec les monuments littéraires qui sont l'objet de leur étude. Nous y sommes encouragés tout particulièrement par les différences mutuelles que présentent nos évangiles et qui ne seraient pas des contradictions, si elles pouvaient être expliquées par les conditions spéciales qui ont exigé la composition de chacun de nos évangiles.

Le second malentendu concerne « les alternances βόσκειν-ποιμαίνειν et ἀρνία-προβάτια » par analogie à l'emploi des deux verbes d'amour (329). Le P. Benoit écrit : « Mgr Cassien reconnaît lui-même que celles-ci sont sans conséquence pour le sens ». Non, je n'ai pas dit cela. Ce que j'ai dit (293), c'est que l'état actuel du texte ne nous permet pas d'établir avec une précision nécessaire quels sont les compléments directs des verbes exprimant la notion de « paître ». Le fait est que certains textes ont à côté des deux substantifs : ἀρνία-προβάτια, encore un troisième : πρόβατα. Il s'agit d'un problème textuel pour lequel j'ai renvoyé le lecteur aux éditions critiques (cf. 293, note 10). C'est uniquement à cause de cette difficulté que j'ai renoncé à établir un rapport différencié entre les verbes et les compléments directs.

Le dernier malentendu que j'ai à signaler nous fait revenir une fois encore à ces deux impératifs : βόσκε, ποίμαινε. Le P. Benoit me reproche (331) d'avoir perdu de vue qu'ils sont tous les deux au présent qui suppose « toute une activité » de saint Pierre « à la tête de son troupeau ». Je ne le nie nullement, mais les rapprochements que je propose seraient invalidés, si je commentais l'aoriste στήρισον de Luc, XXII, 32, par rapport à l'office pastoral comme tel. Je ne le fais que préliminairement. Je l'applique en définitive à l'événement unique de la mort de saint Pierre qui couronne cet office pastoral. Les conclusions auxquelles j'arrive p. 296 précisent et rectifient celles — très générales encore — de p. 293.

La constatation de ces malentendus semble corroborer les conclusions négatives auxquelles je suis arrivé. Mais il reste deux questions encore qui exigent notre attention.

La première nous fait revenir aux trois textes capitaux qui sont les assises scripturaires du dogme de la primauté de saint Pierre : Mt., XVI, Lc, XXII, Jn, XXI. Mon commentaire suppose leur dépendance mutuelle. Celui du P. Benoit l'exclut formellement. Ses efforts en vue d'invalider ma thèse ont échoué. Je crois l'avoir montré. Mais de mon côté je n'ai pas essayé de réfuter la sienne. Mes prémisses sont et restent hypothétiques aussi bien que celles du P. Benoit. Admettons que c'est moi qui me trompe et c'est lui qui a raison, et que les trois textes sont mutuellement indépendants, comme le veut le P. Benoit. Prouveraient-ils, dans ce cas, la primauté hiérarchique de saint Pierre ?

Tirés de leur contexte, comme ils sont cités dans les catéchismes et

les manuels de théologie dogmatique, ils peuvent servir d'arguments. Le P. Benoit pense que, dans l'unité de la Parole, nos trois textes « se complètent de façon remarquable » (332). Nous retrouvons cette manière de voir dans les *Réflexions* de la Rédaction à la fin du cahier (374). Mais j'ai déjà eu l'occasion de formuler mes doutes au sujet de la juxtaposition des textes assez différents, telle que la pratique le P. Benoit. Pour se servir d'un texte comme d'un argument, il faut le comprendre. S'il ne peut pas être étudié séparément par les méthodes de la *Formgeschichte*, chaque texte doit être étudié dans son contexte. Nous en avons déjà parlé.

Or, en commentant le logion de Mt., XVI, j'ai renoncé à le comprendre autrement que dans le contexte du premier évangile. S'il fallait refaire la besogne, je n'aurais qu'à me référer à ce que j'ai dit pp. 279 ss. Mes conclusions ne seraient pas différentes.

La question se pose à nouveau pour Luc, si nous nous abstenons de comprendre sa doctrine de la primauté comme une réponse à celle de Matthieu. Mais l'interprétation de son texte capital : XXII, 31-32, dans le sens moral que j'ai proposé dans mon article (cf. 285 s.), est celle à laquelle nous arrivons dans le contexte de Luc indépendamment de mon hypothèse qui en fait un commentaire sur Matthieu.

Quant au texte de Jn, XXI, il échappe, isolé du contexte, à toute interprétation. Je suis prêt une fois de plus, à me limiter au contexte de Jean, sans le rapprocher des synoptiques. Ceci nous ferait renoncer à quelques points de vue qui nous ont certainement aidés à gagner une vue d'ensemble. Mais, dans ses grandes lignes, l'interprétation du texte en question ne serait pas différente de celle que j'ai proposée. Dans leur essence mes conclusions seraient les mêmes. Plus pauvres certainement, mais non pas différentes.

La deuxième question qui nous reste est celle de la mort de saint Pierre par rapport à son ministère pastoral. Dans la construction que j'ai tâché de donner, cette question est fondamentale. Le P. Benoit veut que, dans le dialogue de Jn, XXI, le thème de la mort soit un thème différent de celui de l'office pastoral (331). C'est seulement sous cet aspect qu'il ne s'y oppose pas. S'il avait raison, autrement dit si le thème de l'activité pastorale était le thème central, et celui de la mort n'en était qu'un appendice normal, mais supplémentaire, ma thèse serait sérieusement affaiblie. Or, je crois avoir montré (cf. 296) que la prédiction de la mort (XXI, 18-22) est l'accomplissement de la promesse remontant aussi haut que XIII, 36. Le dialogue de Jn, XXI est le moment où, conformément à la promesse du Seigneur, saint Pierre est appelé à le suivre dans la mort. Pour le P. Benoit, le principal c'est le ministère pastoral de saint Pierre qui prendra sa fin dans la mort, mais celle-ci serait de moindre importance. Pour l'évangéliste, autant que je comprenne sa pensée, c'est la mort qui est le dernier but de saint Pierre, la réalisation parfaite du ministère unique dont il est chargé. Son office pastoral n'est que la voie qui mène vers ce but. C'est seulement ainsi que la charge de paître le troupeau du Christ trouve sa place dans l'évangile. Toute autre façon de voir la laisserait suspendue dans l'air. J'ai tâché de montrer dans mon premier article que, appliquée

à saint Pierre, cette image n'avait d'antécédent ni dans le quatrième évangile, ni dans l'ensemble du Nouveau Testament.

J'ai fini. Tout ce qui précède doit justifier mon aveu que la critique du P. Benoit ne m'oblige pas à renoncer à ma conception de la primauté, comme elle est enseignée dans le Nouveau Testament, ni totalement, ni même partiellement. Encore une fois, comme à la fin de mon premier article, je dirai ici combien le problème est brûlant. Nous y touchons au point névralgique de nos différences. Du choc des opinions jaillit la vérité. Jusqu'à aujourd'hui notre débat n'a pas encore mené à un résultat positif. Il reste à espérer que ce dernier échange de vues ne marque pas encore la fin de notre dialogue sur le problème de la primauté. S'il est poursuivi par les mêmes partenaires, et par d'autres encore, peut-être pourrait-il servir la cause de l'unité qui reste notre but commun et l'objet commun de nos prières.

CASSIEN, évêque de Catane.

C'est bien volontiers que, sur sa demande, nous avons inséré en son entier cette communication de Mgr Cassien, souhaitant avec lui que ce débat puisse contribuer à l'élimination des obstacles accumulés sur la voie de l'unité chrétienne. Nous ne pensons pas, cependant, que ses considérations ajoutent grand-chose à ce qu'il avait déjà exposé. Les quelques précisions qu'il donne au passage ne nous semblent pas de nature à devoir convaincre davantage ses opposants. Il est intéressant de noter que, sur certains points importants, des critiques protestants se sont ralliés à l'opinion du P. Benoit. Celui-ci, qui a eu connaissance de cette réponse de Mgr Cassien, n'a pas, en tout cas, estimé voir dans cette réponse assez de nouveaux arguments pour qu'il vaille la peine d'en entreprendre la critique; il eût été amené, lui aussi, à redire, souvent dans des termes analogues, ce qu'il avait déjà dit. Nous arrêterons donc là, pour le moment, ce premier écho des réactions provoquées par la controverse ouverte dans nos pages, prêts à en accueillir d'autres qui apporteraient des éléments nouveaux. Il serait intéressant, en particulier, de recueillir les réflexions suscitées par cette discussion parmi les biblistes de l'Église Orthodoxe. Espérons qu'il nous sera donné de les connaître.

C. J. DUMONT.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

ECRITURE ET TRADITION

A propos de publications récentes

— LES FONDEMENTS BIBLIQUES DU DOGME DE L'ASSOMPTION

[illegible]

à saint Pierre, cette image n'avait d'antécédent ni dans le quatrième évangile, ni dans l'ensemble du Nouveau Testament.

J'ai fini. Tout ce qui précède doit justifier mon aveu que la critique du P. Benoit ne m'oblige pas à renoncer à ma conception de la primauté, comme elle est enseignée dans le Nouveau Testament, ni totalement, ni même partiellement. Encore une fois, comme à la fin de mon premier article, je dirai ici combien le problème est brûlant. Nous y touchons au point névralgique de nos différences. Du choc des opinions jaillit la vérité. Jusqu'à aujourd'hui notre débat n'a pas encore mené à un résultat positif. Il reste à espérer que ce dernier échange de vues ne marque pas encore la fin de notre dialogue sur le problème de la primauté. S'il est poursuivi par les mêmes partenaires, et par d'autres encore, peut-être pourrait-il servir la cause de l'unité qui reste notre but commun et l'objet commun de nos prières.

CASSIEN, évêque de Catane.

C'est bien volontiers que, sur sa demande, nous avons inséré en son entier cette communication de Mgr Cassien, souhaitant avec lui que ce débat puisse contribuer à l'élimination des obstacles accumulés sur la voie de l'unité chrétienne. Nous ne pensons pas, cependant, que ses considérations ajoutent grand-chose à ce qu'il avait déjà exposé. Les quelques précisions qu'il donne au passage ne nous semblent pas de nature à devoir convaincre davantage ses opposants. Il est intéressant de noter que, sur certains points importants, des critiques protestants se sont ralliés à l'opinion du P. Benoit. Celui-ci, qui a eu connaissance de cette réponse de Mgr Cassien, n'a pas, en tout cas, estimé voir dans cette réponse assez de nouveaux arguments pour qu'il vaille la peine d'en entreprendre la critique; il eût été amené, lui aussi, à redire, souvent dans des termes analogues, ce qu'il avait déjà dit. Nous arrêterons donc là, pour le moment, ce premier écho des réactions provoquées par la controverse ouverte dans nos pages, prêts à en accueillir d'autres qui apporteraient des éléments nouveaux. Il serait intéressant, en particulier, de recueillir les réflexions suscitées par cette discussion parmi les bibliistes de l'Église Orthodoxe. Espérons qu'il nous sera donné de les connaître.

C. J. DUMONT.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

ÉCRITURE ET TRADITION
à propos de publications récentes *

3. — Les fondements bibliques du dogme de l'Assomption

Une question soulevée par plusieurs des livres signalés précédemment mérite un examen approfondi. Il s'agit ici non de principes, mais de leur application dans une circonstance particulière : la définition de l'Assomption.

D'après M. O. Cullmann, « dans la justification du dogme proclamé en 1950, elle (l'Église) ne s'attarde pas à lui donner une base scripturaire, mais s'appuie sur le *consensus* de l'Église » (p. 38). Matériellement cette phrase n'est pas inexacte, car la Constitution dogmatique, après avoir en plus de dix pages (pp. 756-767) rappelé l'accord quasi unanime des évêques consultés et détaillé un certain nombre de témoignages empruntés aux écrivains ecclésiastiques anciens ou modernes, consacre un peu moins d'une page (pp. 767-768) au fondement scripturaire. Mais le lecteur non prévenu risque de voir dans l'expression d'O. C. un euphémisme constatant l'absence totale de preuve scripturaire. Et une telle compréhension semble bien appelée par la question où s'insérait la phrase qui vient d'être citée : « D'ailleurs l'Église catholique ne tend-elle pas à abandonner, sinon en théorie, en tout cas en fait, la fiction de la tradition = interprétation de l'Écriture, lorsque dans la justification du dogme... ? » Et une note vient préciser : « Nous parlons ici de la réalité, non de la théorie. Qu'en *théorie* on ne prétende pas promulguer une révélation nouvelle, nous le concéderons volontiers. »

H. Grass résume à grands traits (pp. 55-56) la Constitution dogmatique, en citant quelques phrases textuellement. Voici ce qu'il offre à propos de la preuve scripturaire : « Pg. 762 'Il se trouve aussi fréquemment des théologiens et des prédicateurs qui, pour illustrer leur foi en l'Assomption (de Marie), suivent l'exemple des Saints Pères en alléguant avec une certaine liberté des événements ou des paroles qui sont emprun-

* Voir le début de cette chronique dans *Istina*, n° 4, 1956, pp. 399-416.

[illegible] l'Ecriture. Après avoir donné quelques exemples d'une telle exégèse allégorique le pape déclare (Pg. [illegible]) : « Toutes ces preuves et des considérations des saints Pères et des théologiens s'appuient sur la Sainte Ecriture comme sur une dernier fondement. » Les phrases citées sont intégralement traduites. Le résumé entre parenthèses est un peu trompeur car il est question d'autre chose que de la seule exégèse allégorique de textes scripturaires dans les passages des encycliques citées de la p. [illegible] à p. [illegible]. Mais une impression fausse est donnée au lecteur non prévenu. Car la phrase sur la preuve scripturaire se rapporte à ce qui suit et qui n'est pas mentionné par M. [illegible] et non à l'exégèse allégorique.

M. Dwyer commence par déclarer que l'Eglise catholique en arrive à « proclamer des décisions doctrinales qui ne peuvent être fondées par aucune tradition mais sont dans la Bible elle-même ». Il exprime sans doute mieux son appréciation personnelle des choses, car il ajoute en petits caractères que « dans les fondements de la définition on a cherché d'abord preuve scripturaire » pour donner ensuite quelques renseignements supplémentaires « Finalement on peut leur adjoindre Toutes ces preuves et des considérations des saints Pères se fondent en dernier lieu sur l'Ecriture Sainte. Mais cette preuve est développée non pas au moyen de textes bibliques déterminés, mais de manière purement indirecte. L'Ecriture Sainte nous met devant les yeux l'auguste mère de Dieu très étroitement unie avec son divin Fils et partageant toujours son sort. Elle montre l'impossibilité de la séparer, après cette vie terrestre, séparée de Jésus, soit quant à l'âme, du moins par le corps, elle qui l'a conçu virginalement, nourri sur son sein, porté dans ses bras et serré sur son cœur. Mais comme notre Rédempteur est le fils de Marie, il devait en désespérant bien plutôt de la loi honorer en fait également sa mère bien-aimée, comme il honorait son Père. Comme il pouvait bien accorder le grand honneur de la préserver de la corruption de la mort, on doit donc croire qu'il l'a fait réellement [20] ».

M. H. Dwyer ne poursuivant pas davantage sa citation du document pontifical, le lecteur ignorant le texte ne saura jamais quelle est la partie la plus significative qu'il a est pas

[20] H. Dwyer, Theologia, pg. [illegible]. Cette présentation incomplète et tendancieuse du texte pontifical est reprise dans *Problem*, p. [illegible], et dans *Response*, pg. [illegible], où elle est suivie de considérations de méthode. Selon H. Dwyer on peut démontrer que la preuve scripturaire peut consister non pas dans l'exégèse de textes mentionnant la simple même du dogme, mais dans la considération générale de celui-ci avec l'Ecriture. C'est ce qui se passe pour le dogme mariale. Mais la position privilégiée de Marie dans l'économie du salut se « déduit des textes bibliques. » [illegible] Jésus est présenté comme partageant pleinement le destin des hommes soumis à la malédiction de la loi et du péché. Si Marie est « déclarée » mère par comme une nouvelle Eve. L'Ecriture permet donc de préparer cette affirmation de la théologie catholique reprise par Pie XII. M. Dwyer se défend en cela pas au sens de la constitution dogmatique. Malheureusement, dans il sera question un peu plus bas, mais à une bonne proximité par le pape, le point même de la définition cf. *Herder Korrespondenz*, Dez. [illegible] p. [illegible] [illegible] p. [illegible]. S'il est vrai à dire vrai que Gal. [illegible] a de exégèse par la doctrine de Nouvelle Eve, il ne s'ensuit nullement qu'il l'exclue sans appel et que celle-ci ne puisse s'appuyer sur une autre sorte de théologie. La suite de ce paragraphe cherchera à proposer une nouvelle scripturaire. Notons que maintenant que la maternité de Marie apparaît bien différemment de Gal. [illegible] dans la série de l'Annonciation.

superflu de rapporter textuellement ici, puisqu'elle a échappé aux lecteurs qui auraient dû s'y intéresser le plus.

Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subjectam, arctissime conjunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio (Gen., III, 15) praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur (cf. Rom., cap. V et VI; I Cor., XV, 21-26, 54-57). Quamobrem, sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum hujus victoriae tropaeum, ita Beatae Virginis commune cum Filio suo certamen virgini corporis « glorificatione » concludendum erat; ut enim idem Apostolus ait, « cum... mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est : absorpta est mors in victoria » (I Cor., XV, 54).

Ainsi, parmi ceux des théologiens protestants qu'on a vu plus haut déplorer le manque de base scripturaire dans la définition par Pie XII de l'Assomption de Marie, l'un, O. Cullmann, ne laisse pas supposer l'esquisse de justification biblique donnée par la Constitution dogmatique; un autre, H. Grass, sous les apparences d'un résumé objectif, risque de fourvoyer entièrement le lecteur qui ne se reportera pas au texte original; un troisième, H. Diem, n'en retient qu'une moitié, insuffisante à elle seule, la considération fondée sur l'amour filial de Jésus, argument de convenance, qui garde toujours un élément d'incertitude, comme l'a remarqué un commentateur, que l'on ne soupçonnera certes pas de vouloir dénigrer le document pontifical[37].

Il ne s'agit pas, naturellement, d'incriminer la bonne foi des auteurs protestants qui viennent d'être cités. On comprend que des chrétiens qui ne voient pas dans la décision papale l'acte d'une autorité légitime, garanti par une assistance exceptionnelle du Saint-Esprit, n'en scrutent pas minutieusement les considérants et se contentent d'une impression globale et rapide. Il n'y a donc pas la moindre raison de mettre en doute la sincérité de nos frères, partenaires de ce dialogue difficile qu'est trop souvent le dialogue œcuménique. Mais le fait de cette cécité quasi complète à ce qui aurait dû les intéresser au premier chef est significatif. Il montre la nécessité d'une tradition pour que les textes parlent effectivement. Sans la familiarité née d'un ensemble de commentaires, dont chacun en particulier peut être discutable, sans la sympathie et l'attention venant de la conviction d'être en présence d'un trésor de famille, un texte ne livre pas son contenu, il n'est même pas remarqué.

Tandis que le texte à considérer a été pratiquement ignoré par O. Cullmann, il a été repéré par d'autres critiques, en qui lui reprochent

37. A. Bea, S.J., *La Sacra Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell'Assunzione*, dans *Civiltà Cattolica*, 101 (1950), IV, pp. 547-561; voir pp. 553-554. — Nous ne parlons ici que des auteurs faisant l'objet de notre chronique. Il est juste de signaler que d'autres voix se sont élevées dans le protestantisme qui témoignent d'une compréhension de la position catholique un peu plus avertie, ce qui les conduit à des conclusions plus nuancées. C'est le cas, par exemple, de Fr. Max Thurian, dans son article *Le dogme de l'Assomption* (*Verbum Caro*, vol. V, 1951, pp. 2-40).

de n'en pas assez dire. Ce n'est donc pas une longueur démesurée qui a empêché d'en prendre connaissance. Cependant l'élément le plus décisif en est passé sous silence.

Il ne suffit donc pas d'avoir reproduit quelques lignes latines pour voir aussitôt disparaître les difficultés de nos frères séparés. Il faut revenir sur beaucoup de points et tenter d'en expliquer la portée.

La première objection qui pourrait être faite à la justification biblique de l'Assomption est qu'il s'agit tout au plus d'une conclusion tirée de diverses prémisses, elles-mêmes fondées dans l'Écriture, mais non d'une doctrine énoncée directement par l'Écriture. Selon la formule d'une déclaration commune des archevêques anglicans d'York et de Cantorbéry, « l'Église d'Angleterre refuse de considérer comme exigée pour une foi salutaire n'importe quelle doctrine ou opinion qui ne serait pas clairement contenue dans l'Écriture[38] ».

Cette difficulté entraînerait déjà dans une mise en question fort étendue. Quand une doctrine peut-elle être considérée comme clairement contenue dans l'Écriture? Les formules dogmatiques définies par les premiers conciles relativement à la Trinité et à la consubstantialité des Personnes divines, à l'unité de Personne et à la dualité des natures dans le Christ sont-elles clairement contenues dans l'Écriture? ou résultent-elles d'un long travail de l'esprit sur des données complexes qu'il s'agissait de sauvegarder simultanément?[39] Il est certain de toute manière que, si on se refuse à les considérer comme nécessaires pour une foi salutaire, on devra nier à plus forte raison que la doctrine de l'Assomption soit requise.

38. Cette déclaration, datée du 17 août 1950, est signalée par A. Bea, *art. cit.*, p. 547. Un avis analogue est exprimé par le théologien anglican H. E. W. Turner, *The Assumption of the Blessed Virgin Mary*, dans *Theology*, 54 (1951), pp. 64-70; voir p. 66 le rappel de la règle formulée par le sixième des XXXIX articles. C'est à peu près la même pensée qui s'exprime dans *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmerfahrt Marien*, œuvre commune de E. Schlink et d'un groupe de théologiens, publié en partie dans *Theol. Lit. Zeitg.*, 75 (1950), col. 577-586; voir col. 581 : des arguments théologiques ne peuvent suppléer un témoignage apostolique; col. 582 : la définition de l'assomption signifierait que l'Église catholique renonce à s'appuyer sur l'enseignement apostolique. La pensée s'infléchit ici vers la considération du problème de fond, par delà la question pratique.

39. Dans sa lettre à Pusey, pour répondre aux difficultés soulevées par la définition de l'Immaculée Conception, Newman faisait observer que parler d'une doctrine comme contenue dans l'Écriture ne signifie pas nécessairement qu'elle y est contenue en termes directs et catégoriques. Il poursuit : « For myself I have ever felt the truth of this principle, as regards the Scripture proof of the Holy Trinity; I should not have found out that doctrine in the sacred text without previous traditional teaching; but, when once it is suggested from without, it commends itself as the one true interpretation, from its appositeness — because no other view of doctrine, which can be ascribed to the inspired writers, so happily solves the obscurities and seeming inconsistencies of their teaching. » *Difficulties of Anglicans*, t. II, pp. 56-57, éd. de 1888. Des réflexions analogues sur l'écart de forme extérieure entre les données scripturaires et les définitions des premiers conciles sont exprimées par C. Moeller, *Tradition et œcuménisme*, dans *Irénikon*, 25 (1952), pp. 337-370; voir pp. 351 et 365-367. On peut encore consulter W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Oekumene*, 1953, p. 43.

Mais par delà cette difficulté, qui est au fond d'ordre pratique[40], il faut aborder le fond des choses. A ce point de vue, nos frères protestants devraient se réjouir que la doctrine discutée ait été rapportée à l'Écriture comme à son fondement dernier. Il y a là, en effet, possibilité d'une base commune de discussion.

Que O. Cullmann ait raison ou non de penser qu'en réalité la doctrine de l'Assomption est une innovation par rapport à la foi des apôtres, il reste certain, comme il le reconnaît lui-même, « qu'*en théorie* on ne prétend pas promulguer une révélation nouvelle[41]. » En théorie le point défini est déjà contenu dans le dépôt de la révélation. La Constitution apostolique préludant à la définition donne comme preuve décisive de ce fait l'accord actuel des évêques et des fidèles dans la croyance à l'Assomption. Dans une Église assistée par le Saint-Esprit un tel accord montre avec certitude qu'il s'agit d'une vérité révélée. A la rigueur on aurait pu s'en tenir là et laisser aux théologiens le soin de préciser comment se réalisait l'inclusion du dogme récemment promulgué dans la foi apostolique. En fait, le document officiel a voulu montrer que la persuasion actuelle des évêques et des fidèles avait déjà été pendant de nombreux siècles celle des écrivains ecclésiastiques les plus autorisés. A la rigueur encore, il aurait pu s'en tenir là. Ou bien il aurait pu, en principe, déclarer que l'accord de témoins variés et anciens ne pouvait s'expliquer que par une source unique, une tradition apostolique non scripturaire[42].

Cette voie, possible en théorie, n'a pas été suivie. La Constitution dogmatique, après avoir énuméré un certain nombre de textes plus ou moins anciens, déclare que toutes les considérations développées par les

40. Cette expression « ordre pratique » ne veut pas signifier que la doctrine de l'Assomption pourrait être remise en question. Il est clair que l'Église catholique a porté un jugement doctrinal et qu'elle le considère comme irrévocable. Mais comme dans toutes les décisions de ce genre, il y a simultanément une sentence disciplinaire d'anathème portée contre ceux qui rejetteraient désormais la doctrine définie. A ce point de vue, il y a nouveauté disciplinaire, puisque pendant de nombreux siècles on pouvait appartenir à l'Église catholique sans professer ou même en rejetant l'Assomption (ce qui ne semble pas de fait s'être produit, mais s'est produit pour la doctrine parallèle de l'Immaculée Conception). La différence avec les questions purement disciplinaires est qu'on ne reviendra pas à la liberté antérieure à la définition.

41. O. Cullmann, *La tradition*, p. 38, n. 2. Cette « théorie » n'est pas simplement une doctrine de théologiens; elle a été solennellement proclamée par le Concile du Vatican : « Romani autem Pontifices... ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverunt. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam pacefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent » (Sess. IV, ch. IV; Denz., n° 1836). Ces paroles sont citées pour préciser la portée de la définition de l'Assomption dans la constitution dogmatique, et introduites par ces mots : « Eas (veritates) intaminatas tradit (Ecclesia), eisdem adjiciens nihil, nihil ab eisdem detrahens », pp. 756-757. Cf. *Apoc.*, XXII, 18-19; *Deut.*, IV, 2; XIII, 1; *Prov.*, XXX, 6.

42. Ainsi procèdent Newman, *Difficulties of Anglicans*, t. II, pp. 31-38, sans préjudice, d'ailleurs, d'une justification scripturaire, invoquant *Apoc.*, XII (*ibid.*, pp. 53-61), ou de nos jours, J. Lebon, *Comment je conçois... la médiation mariale*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 16 (1939), pp. 655-744. Le souci de Newman est d'autant plus digne d'attention qu'il admettait un développement de la doctrine chrétienne.

Pères et docteurs de l'Église s'appuient sur l'Écriture comme sur leur fondement dernier. Il y a là un point de contact avec nos frères protestants que ceux-ci devraient enregistrer de manière plus positive, quitte à faire des critiques précises sur les arguments énoncés.

A ce propos, il y a lieu de remarquer d'abord que les arguments scripturaires ne sont pas développés, mais esquissés dans le document officiel. De même que dans celui-ci les pages précédentes, présentant quelques citations choisies des Pères ou docteurs de l'Église, ne pouvaient prétendre à faire une dissertation savante d'histoire des doctrines, de même le paragraphe relatif à l'Écriture Sainte indique une direction à suivre, un filon à exploiter, sans se lancer dans une discussion critique d'exégèse. C'est là la tâche des spécialistes et ils doivent s'en acquitter selon toutes les exigences de leur discipline, comme les directives des papes leur en font un devoir [43].

Quelques développements sont ici nécessaires, car la situation méthodologique de l'exégète catholique est délicate et elle peut prêter à bien des incompréhensions. Il doit, d'une part, respecter les règles communes d'interprétation historico-philologiques avec d'autant plus de soin que les objections de ses contradicteurs se font plus pressantes. Il ne peut, d'autre part, se contenter de déterminer le sens de l'Écriture par ces méthodes d'exégèse rationnelle, mais il doit recourir à l'enseignement que l'Écriture elle-même donne dans des passages parallèles, à l'interprétation proposée par les Pères et la tradition catholique, aux exigences de l'analogie de la foi, aux déterminations du Magistère de l'Église, le cas échéant [44].

43. L'encyclique *Humani generis* (1950) déclare que c'est le rôle des théologiens d'indiquer comment les vérités enseignées par le Magistère vivant se trouvent dans les sources de la Révélation, c'est-à-dire dans les Saintes Écritures et la tradition divine (*Acta Ap. Sed.*, 42, 1950, p. 568; *Ench. Bibl.*², n° 611). Le fait qu'une décision infaillible de l'Église soit intervenue ne diminue pas la nécessité d'une méthode vraiment scientifique et n'autorise pas le spécialiste à se contenter d'alléguer la définition et d'en rapprocher sans discussion les textes scripturaires ou traditionnels. Sans doute il est pleinement légitime et naturel pour un catholique d'éprouver un sentiment de sécurité devant l'interprétation d'un passage scripturaire donnée par l'Église. Toutefois l'exégète doit s'acquitter d'une tâche « importante et sacrée », celle de « démontrer par les ressources de sa propre discipline » qu'une telle interprétation est « la seule qui satisfasse aux lois d'une saine herméneutique » (Léon XIII, Encyclique *Providentissimus*, 1893; *Ench. Bibl.*², n° 109). Et il doit « observer les règles d'exégèse communément admises avec un soin d'autant plus vigilant que l'opposition des adversaires se fait plus pressante » (*ibid.*, n° 107). Remarquons dans le cas de l'Assomption que la définition porte sur le fait lui-même non sur son inclusion dans tel ou tel texte biblique.

44. Ce sont les expressions d'une instruction de la Commission Biblique (mai 1950), renvoyant à l'encyclique de Pie XII, *Divino Afflante* (1943), qui elle-même invoque Léon XIII dans *Providentissimus* (1893); voir *Ench. Bibl.*², n° 598; 551, 109-111. On consultera encore Benoît XV, *Spiritus Paraclitus* (1920), *ibid.*, n° 470-474, et Pie XII, *Humani generis* (août 1950), *ibid.*, n° 612. On pourra voir aussi l'article de A. Bea, *Bulla « Ineffabilis Deus » et hermeneutica biblica* (dont je m'écarte sur certains points), dans *Virgo Immaculata*, Acta congressus mariologici-mariani, vol. III, 1955, pp. 1-17. L'auteur sous-estime, par réaction, l'importance du sens voulu par l'écrivain humain au profit du sens voulu par Dieu, comme si le premier était à peu près inaccessible.

Il peut sembler qu'il y ait opposition entre ces deux séries de directives. En réalité elles concernent deux moments distincts de l'étude scripturaire. On peut présenter schématiquement les choses de la manière suivante. En un premier temps le croyant s'informe auprès de l'Église des vérités révélées contre lesquelles l'Ecriture ne peut aller, ou du sens exact de certains textes particuliers. Il s'agit dans un très petit nombre de cas d'une définition solennelle du Magistère suprême (conciles ou papes), ou d'une interprétation unanime et normative des Pères ou théologiens, et le plus souvent d'indications plus ou moins nettes et pressantes de ces mêmes autorités.

En un second temps l'exégète catholique doit s'efforcer de justifier par des raisons exégétiques l'interprétation obtenue par des critières théologiques. Ce n'est pas simple opportunisme apologétique de sa part, mais comportement exigé par sa conviction doctrinale. Les écrits bibliques sont, en même temps que divins, humains et relevant des lois du langage humain [45]. Par conséquent les méthodes qui permettent de découvrir la pensée des auteurs humains dans leurs ouvrages doivent s'appliquer aussi aux livres inspirés. Il est donc impossible de renoncer définitivement à pratiquer une exégèse strictement scientifique, bien qu'il faille parfois patienter dans l'obscurité, comme cela doit fatalement arriver pour un livre ancien et portant sur un sujet très élevé [46].

Recourant aux méthodes historico-philologiques, l'exégète catholique recherche d'abord le sens littéral, entendu comme le sens voulu par l'auteur humain. Selon la doctrine catholique commune, en effet, Dieu par l'inspiration a fait des hagiographes ses instruments, et il a utilisé en eux non pas simplement leurs capacités de manier une plume ou un stylet, mais leurs facultés d'intelligence, d'imagination, d'élocution, de volonté. Le sens littéral se définit donc dans l'Écriture non pas en fonction des mots rapportés immédiatement à Dieu, et coupés de la personnalité de l'écrivain humain, mais en fonction de l'intention de ce dernier. Telle est la notion à laquelle les documents pontificaux récents accordent une importance croissante et conformément à laquelle ils tracent les règles de l'exégèse [47]. Il est bien certain que, dans la Bible comme dans

45. « Jam ipse Angelicus Doctor hisce verbis animadvertit : ' In scriptura divina traduntur nobis per modum quo homines solent uti ' (*Comment. ad Hebr.*, cap. 1, lectio 4). ... ita etiam Dei verba, humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore. » Pie XII, *Divino Afflante*, dans *Ench. Bibl.*², n° 559. Déjà Léon XIII, dans *Providentissimus*, parlait, de manière plus occasionnelle, des choses « quae Deus ipse, hominis alloquens, ad eorum captum significavit humano more », *ibid.*, n° 121.

46. Cf. Pie XII, *Divino Afflante*, et Léon XIII, *Providentissimus*, dans *Ench. Bibl.*, nos 536 et 131.

47. Pie XII, *Divino Afflante* : « Hanc *litteralem* verborum significationem...; ... ut auctoris mens luculenter patescat » (*Ench. Bibl.*, n° 550). « *Litteralem*, ut aiunt, verborum significationem, quam hagiographus intenderit atque expresserit, reperire atque exponere debet (exegeta) » (n° 552). « Sic enim satius cognoscere poterit quis hagiographus fuerit, quidque scribendo significare voluerit. Neque enim quemquam latet summam interpretandi normam eam esse, qua perspiciatur et definiatur, quid scriptor dicere intenderit » (n° 557; cf. nos 106 et 487). « Nam quid illi verbis significare voluerint, non solis gram-

les livres profanes, il est parfois délicat de discerner l'intention de l'écrivain. Mais les difficultés d'application en certains cas ne doivent pas faire abandonner le bénéfice d'un discernement méthodologique entériné par les encycliques des papes pour se contenter d'un sens littéral divin[48]. Autre chose est de vouloir déterminer concrètement le sens littéral de l'Écriture sans tenir compte dans une première étape des critères théologiques, ce qui serait contraire aux règles catholiques d'exégèse; autre chose est de définir la notion de sens littéral par l'intention de l'auteur humain, ce qui est conforme aux enseignements des papes.

Après ces explications sur la situation spirituelle de l'exégète catholique, il faut revenir au texte de la constitution dogmatique définissant l'Assomption et noter que les arguments scripturaires esquissés ne sont autres que ceux qui, en fait, ont été présentés de manière plus ou moins enveloppée par les auteurs ecclésiastiques dont les témoignages ont été rappelés précédemment. Le document officiel ne se livre pas à un exposé faisant table rase de dix-neuf siècles de lecture chrétienne de l'Écriture pour élaborer un argument qui tiendrait compte des plus récentes acquisitions ou modes de l'exégèse moderne. L'Écriture est lue à travers une tradition. On ne peut prétendre que cela doit nécessairement altérer le message biblique sans préjuger de la question et sans présumer avec une trop naïve assurance qu'il n'y a rien dans nos méthodes actuelles qui ne soit conforme à la pensée du livre sacré. En contrepartie, il est juste de reconnaître que cette sorte d'indifférence au temps présent, légitime dans le document officiel, crée fatalement pour ceux du dehors des difficultés que l'exégète catholique doit s'employer à dissiper de son mieux.

Il reste donc à examiner en eux-mêmes les fondements bibliques esquissés par la constitution dogmatique. On peut remarquer aussitôt, comme cela a déjà été signalé plus haut, qu'une première considération, faisant état de la piété filiale du Christ, est un simple argument de convenance, auquel il est loisible de reconnaître une certitude imparfaite. S'il a trouvé place dans le préambule de la définition dogmatique, c'est qu'il avait été de fait développé par les Pères ou docteurs[49]. Il était donc

maticae, vel philologiae legibus, nec solo sermonis contextu determinatur omnino oportet mente quasi redeat interpres ad remota illa Orientis saecula, ut... discernat atque perspiciat, quaenam litteraria, ut aiunt, genera vetustae illius aetatis scriptores adhibere voluerint, ac reapse adhibuerint » (n° 558). L'étude des genres littéraires conduira très efficacement « ad Sacri Auctoris mentem plenius illustriusque perspiciendam » (n° 560). Cette attention accordée à l'intention de l'auteur humain n'est d'ailleurs pas une innovation des temps modernes. Le Moyen-Age en avait déjà donné l'exemple; cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age*, 1944, pp. 110, 215, 249-251, 285.

48. Cela ne ferait d'ailleurs que reculer la difficulté. « Si vous êtes incapables de scruter les profondeurs du cœur de l'homme et de démêler les raisonnements de son esprit, comment pourrez-vous pénétrer le Dieu qui a fait toutes ces choses, scruter sa pensée et comprendre ses desseins? » (*Judith*, VIII, 14). Pour prendre l'exemple le plus humble, on n'élimine pas du sens littéral la signification des métaphores, parce que dans un cas particulier on peut douter si l'on est devant une expression propre ou métaphorique. Dans *Jos.*, VI, 20 faut-il comprendre : « le mur s'écroula », ou « la garnison fit défection »?

49. La constitution dogmatique *Munificentissimus Deus* cite p. 766 une

opportun de montrer que ceux-ci ne suivaient pas simplement la fantaisie d'une pieuse imagination, mais s'appuyaient réellement sur des données bibliques. L'Évangile nous montre, en effet, Jésus adolescent soumis à ses parents (Luc, II, 51) et soucieux, avant de mourir, de pourvoir au sort de sa mère qu'il confie au disciple bien-aimé (Jean, XIX, 26-27).

Cet argument, sans doute, n'est pas décisif. Car autre chose est le respect et l'assistance à un plan humain et temporel; autre chose est la volonté chez le Sauveur d'attribuer à sa Mère une place exceptionnelle au plan éternel du salut. L'un est parfaitement possible sans l'autre. Jésus déclare aux fils de Zébédée, qui sont parmi ses disciples les plus intimes, qu'il n'appartient pas à lui, mais au Père d'attribuer les places d'honneur dans son royaume (Mat., XX, 23). Quelques épisodes évangéliques nous montrent Jésus mettant une certaine distance entre Lui et sa Mère, soit dès l'âge de douze ans (Luc, II, 49), soit pendant son ministère public (Mat., XII, 48-50; Marc, III, 31-35; Luc, VIII, 19-21; XI, 27-28). Il n'est donc pas possible de reconnaître une valeur pleinement probante à cette considération, mais seulement de lui trouver après coup une certaine efficacité d'illustration. Une fois connue la place de Marie dans l'économie du salut, il est normal de penser que l'amour filial de Jésus pour sa Mère s'est coloré et enrichi de tout l'amour unique qu'il lui portait au plan de la Rédemption.

Le texte même de la constitution dogmatique semble d'ailleurs attribuer l'importance décisive au second argument qu'elle énonce en l'introduisant par des mots qui attirent principalement sur lui l'attention : « Maxime autem illud memorandum est... » C'est dans ce second motif que se trouve ce qu'il y a de plus fort en faveur de l'Assomption, comme aussi ce qui risque de heurter le plus nos frères protestants.

Le titre de Nouvelle Ève leur paraîtra dès l'abord non scripturaire[50], et l'appel fait aux Pères du IIe siècle les confirmera dans la persuasion que l'Écriture est ici augmentée, c'est-à-dire à leurs yeux altérée, par un élément tiré de la tradition. Ne pourraient-ils pas toutefois après avoir laissé échapper l'existence même de ce paragraphe, patienter un peu pour essayer à tout le moins de comprendre (ce qui n'implique pas qu'ils donnent d'avance leur assentiment) ?

Comme on l'a déjà remarqué, les Pères sont nommés parce qu'il s'agit de résumer les arguments scripturaires qui, de fait, ont été exploités au cours de la vie de l'Église, non de forger une démonstation entièrement inédite. Le terme de Nouvelle Ève n'est pas scripturaire, à la différence de celui de Nouvel Adam[51]. La question est de savoir si la chose

pensée de saint François de Sales, tirée d'un sermon pour l'Assomption, et elle rapporte de manière anonyme un argument des théologiens scolastiques, illustrant le privilège de l'Assomption par la piété filiale du Christ (p. 762) Sur l'incertitude de cet argument, voir plus haut, n. 37.

50. « Il n'y a pas de seconde Ève, il n'y aura qu'un second Adam : Jésus-Christ », déclare H. Roux dans *Le protestantisme et la Vierge Marie*, ouvrage collectif de J. Bosc, P. Bourguet, P. Maury, H. Roux, 1950. Voir p. 74. « Sous l'influence sans doute des abîmes équivoques de certains cultes asiatiques d'une déesse-mère, ... on a vu en Marie la Nouvelle Ève », écrit J. J. von Allmenn, dans *Vocabulaire biblique*, art. *Noms propres*, pp. 197-198.

51. En toute rigueur, le terme de Nouvel Adam n'est pas littéralement

est conforme au témoignage biblique. Cela est requis de toute nécessité pour qu'on puisse considérer comme fondé sur la Bible l'argument esquissé par le texte pontifical.

Celui-ci allègue, en effet, I Cor., xv, 21-26, passage dans lequel nous lisons au sujet de la résurrection : « De même que tous meurent en Adam, tous aussi seront vivifiés dans le Christ. Mais chacun en son rang : le Christ comme prémices, ensuite ceux du Christ lors de son avènement » (vv. 22-23). Ce principe, qui est formulé sans aucune exception explicite [32], exclut le fait de l'Assomption [33], à moins que Marie ne jouisse dans l'économie du salut d'une situation privilégiée qui lui vaudrait d'être elle aussi avec le Christ et en dépendance de lui les prémices de l'humanité ressuscitée.

L'objection tirée de I Cor., xv, 23 serait pleinement probante si chaque passage de l'Ecriture était une formule minutieusement pesée pour dire tout ce qu'il est possible de dire sur le sujet envisagé, si, par conséquent, on ne devait jamais supposer ni la moindre lacune dans l'esprit de tel auteur inspiré particulier concernant les vérités de la révélation, ni la moindre omission dans l'énoncé de tout ce qu'il pense. Il est clair que cette condition est irréelle et ne correspond pas au caractère fragmentaire et occasionnel du témoignage biblique. Paul ici même nous en donne un exemple, dans ce chapitre qui présente la résurrection finale comme la victoire totale du Sauveur. Tout entier à son idée du moment, centrée sur la possibilité et la réalité de la résurrection, il semble donner à entendre qu'en dehors de celle-ci il n'y a aucune espérance de béatitude future pour le chrétien (xv, 19, 32). Il ne mentionne pas l'éventualité d'une béatitude auprès du Seigneur dès le moment de la mort individuelle et sans attendre la résurrection générale. Cela ne signifie pas qu'il y ait contradiction entre sa pensée présente et l'espérance qui s'exprime dans II Cor., v, 8 et Phil., i, 23. La place éminente tenue par la résurrection finale dans la foi chrétienne n'est pas incompatible avec une période intermédiaire de béatitude pour les âmes dépouillées de leurs corps. Il reste donc possible que Paul, en formulant dans I Cor., xv, 23 une grande loi

indique, on trouve les désignations suivantes : Adam futur, *Rom.*, v, 14; dernier Adam, *I Cor.*, xv, 45; second homme, *I Cor.*, xv, 47.

32. Certains pensent que les résurrections mentionnées dans Mat., xxvii, 52 sont vraies et définitives. Cf. H. Zeller, *Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt.*, xxvii, 51-53, dans *Zeits. Kath. Theol.*, 71 (1949), pp. 385-416. Il est bien de prendre à rebours un dans la controverse. Si elle est mentionnée ici, c'est pour prouver un moment concret ou une apparence de contenu à la remarque suivante : on peut énoncer de manière valable un principe général sans pour autant exclure rigoureusement la possibilité d'une exception. Dans le cas présent, il convient toutefois d'observer l'écho discret donné à l'expression « premiers de ceux qui se sont endormis » par celle de « premier-né d'entre les morts » (*Col.*, i, 18; *Apoc.*, i, 5).

33. C'est l'argument invoqué dans *Evangelischer Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, rédigé par E. Schlink et un groupe de théologiens, et publié partiellement dans *Theol. Lit. Ztg.*, 75 (1950), col. 1-16, avec col. 161 et plus haut, n. 8. Le même argument est repris dans une déclaration épiscopale collective de la VELKD, publiée par le *Sonntagsblatt*, Hamburg, du 12 novembre 1950 (cf. *Vers l'unité chrétienne*, n° 21, décembre 1950, p. 11).

de l'économie de la résurrection, n'ait pas exprimé une exception à ce principe général.

Cette possibilité théorique d'une exception ne saurait être invoquée à la légère. Le respect de l'Écriture exige que le fait soit établi solidement. En l'absence d'une attestation directe et positive, dans la nécessité de recourir à une déduction, il faut que la Mère de Jésus apparaisse comme participant à la qualité de prémices des ressuscités qui est au premier chef celle de son Fils, ce qui revient à lui reconnaître dans le mystère divin du salut une place éminente, bien que subordonnée au Christ, cela va de soi.

Lui attribuer simplement une pleine victoire sur le péché ne saurait suffire à conclure qu'elle a remporté de même une victoire déjà réalisée sur la mort. Saint Paul, en effet, déclare qu'aucune tribulation ne pourra nous séparer de l'amour du Christ, ni la mort, ni la vie, qu'en tout cela nous sommes plus que vainqueurs (Rom., VIII, 35-38). Si une « super-victoire » n'équivaut pas à une résurrection immédiate, il faut postuler comme cause de l'Assomption une place à part dans l'économie providentielle.

C'est cette place éminente que les écrivains chrétiens ont exprimée, quand dès le second siècle ils ont commencé à instituer un parallèle antithétique entre l'action d'Ève et celle de Marie[54], et qu'ainsi s'est formée peu à peu l'opposition du couple Adam-Ève au couple Christ-Marie. Que l'idée d'une Nouvelle Ève soit déjà présente en germe dans l'esprit des auteurs du Nouveau Testament, c'est ce qui ressort de la manière dont Paul parle de l'Église, corps du Christ, en faisant de multiples allusions aux textes de la *Genèse* racontant la formation de la femme, tirée du corps de l'homme[55]. C'est ce qui ressort encore du chapitre XII de l'*Apocalypse*, où est décrit le combat d'une femme et de son fils avec l'antique serpent. L'allusion à l'oracle de Gen., III, 15 est claire[56]. Une hostilité y était annoncée entre le serpent et son lignage, d'un côté, la femme et son

54. Sur ce point, qui est étranger à l'objet du présent article, on peut consulter G. Jouassard, *Le parallèle Ève-Marie aux origines de la patristique*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 7 (1954), pp. 19-31 et *La Nouvelle Ève chez les Pères anténicéens*, dans *Bul. Soc. Fr. Et. Mar.*, 12 (1954), 35-54. D'autres auteurs étudient les époques ultérieures dans la même livraison.

55. J'ai développé ce point dans *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Ève*, dans *Mélanges J. Lebreton*, t. II, pp. 48-64 (*Rech. Sc. Rel.*, 39, 1951); voir pp. 53-55.

56. Cette allusion a été niée par J. Michl, *Der Weibessame* (*Gen.*, III, 15) *in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*, dans *Biblica*, 33 (1952), pp. 371-401, 476-505; voir pp. 396-401. J. Michl arguë du fait que les ressemblances entre les deux textes peuvent s'expliquer par des idées bibliques ou juives chez l'auteur de l'*Apocalypse*. Il passe d'ailleurs de négations catégoriques à l'expression d'une incertitude. Le défaut de l'argumentation de J. Michl est de négliger le fait que l'*Apocalypse* est pleine d'allusions à des textes bibliques librement exploités. Ce fait indéniable permet d'arriver à une certitude, même si la comparaison de *Gen.*, III, 15 et d'*Ap.*, XII pris isolément ne le permettait pas. Mais l'allusion, même très consciente, ne suffit pas pour soutenir qu'*Ap.*, XII, soit une interprétation proprement dite de *Gen.*, III, 15 ou rende témoignage à l'accomplissement de la prophétie. On peut être, à ce sujet, d'accord avec ce qui semble être une des préoccupations de J. Michl.

lignage de l'autre. L'intention de l'auteur sacré était de montrer le séducteur châtié par l'échec de son projet : ses victimes se redressent et la femme, première à pécher, n'est pas étrangère à la lutte, ni moralement irresponsable; c'est une personne qui, ayant eu part à la faute, a part également au relèvement; si le triomphe de l'humanité n'est pas annoncé comme absolument certain, il apparaît comme possible et même comme la seule issue probable dans cette malédiction lancée contre l'instigateur de la chute.

Le voyant de Patmos, reprenant les suggestions du texte ancien et développant ses images, nous montre le dragon guettant une femme enceinte, afin de dévorer le fils qu'elle doit mettre au jour. Mais tous deux échappent à leur adversaire. L'enfant est transporté jusqu'au trône de Dieu, tandis que sa mère est poursuivie par le serpent et trouve un refuge dans le désert. C'est le reste de son lignage qui va subir désormais les attaques de l'ennemi jusqu'ici impuissant.

Sous les images il n'est pas difficile de reconnaître l'ascension du Christ, qui doit régir les nations avec un sceptre de fer. L'allusion à un psaume messianique (II, 9) ne peut laisser de doute. Mais qui est la femme si brillamment parée ? Sans doute elle fait songer à l'Église. Mais, d'une part, la description donnée ici ne concorde pas avec celle de la Jérusalem nouvelle, épouse de l'Agneau, donnée ailleurs[57]. D'autre part, diverses raisons invitent à penser à Marie[58]. Tout d'abord, à l'époque de l'*Apocalypse*, la mère de Jésus était un personnage connu de la communauté chrétienne. La situation n'est donc pas la même que dans des oracles prophétiques, comme Is., LXVI, 7, où la mère et le fils représentent des collectivités. Il est même probable que par ce « grand signe » d'une femme enceinte le voyant fait allusion au signe, donné par Iahweh lui-même, d'une jeune femme enceinte (Is., VII, 14), que saint Matthieu (II, 23) avait déjà rapporté à Marie. De plus, ce chapitre XII met en scène des personnages individuels : Michel et non un ange anonyme; le dragon et non les bêtes de la terre ou de la mer, symboles de forces collectives. Enfin, parmi les diverses allusions à l'Exode contenues dans cette vision, Ap., XII, 16 renvoie à un épisode (Nom., XVI, 32), où ce n'est pas le

57. Ap., XIX, 7; XXI, 2, 9. La remarque est de T. GALLUS, *Scholion ad « mulierem » Apocalypseos* (XII, 1), dans *Verbum Dom.*, 30 (1952), pp. 337-340. D'un côté, la mère du Messie, présentée toujours comme une personne individuelle; de l'autre, la fiancée ou la femme de l'Agneau, présentée en même temps comme une ville. Par ailleurs, cet article développe de manière trop abstraitement logique la portée des symboles, sans tenir assez compte des indications fournies par leur utilisation antérieure dans l'Ancien Testament.

58. Je reprends ici, en y ajoutant parfois un détail, des considérations développées plus longuement dans l'article : *La femme couronnée d'étoiles (Apoc.*, XII), contribution aux *Mélanges bibliques* (A. Robert), 1957, pp. 512-518. Le sens marial reconnu dans Ap., XII avec plusieurs exégètes récents n'exclut pas que la femme couronnée d'étoiles ne représente ultérieurement l'Église, selon un symbolisme polyvalent. Voir F. M. BRAUN, *La femme vêtue de soleil*, dans *Rev. Thom.*, 55 (1955), pp. 639-669; L. CERFAUX, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangile*, dans *Eph. Th. Lov.*, 31 (1955), pp. 21-33, publié aussi dans *Virgo Immaculata*, Acta Congressus mariologici-mariani, vol. III, 1955, pp. 116-131.

peuple de Dieu qui est menacé, mais la situation prédominante de Moïse qui est contestée. Il était facile de continuer la vision en montrant Dieu divisant les eaux pour permettre à la femme de passer[59]. Le choix de l'allusion fournit un indice non négligeable du sens individuel de cette figure de la femme.

Par ailleurs l'Assomption n'est pas directement signifiée dans ce passage par la fuite au désert dans un lieu préparé. L'image est trop différente de l'enlèvement jusqu'au trône de Dieu, par lequel est exprimée l'ascension du Christ. Le voyant n'hésite pas à attribuer aux fidèles le partage futur de cette prérogative[60]. Rien ne l'empêchait, tout le portait à recourir à cette expression, s'il avait voulu signifier l'Assomption. La fuite au désert, l'impuissance du dragon à réaliser ses desseins malfaisants, la rage qui le détermine à s'en prendre au reste du lignage de son adversaire, la gloire qui enveloppe celle-ci symbolisent une entière victoire d'un être privilégié sur les oppositions subies, sans que le terme final d'une résurrection corporelle ou même de la béatitude auprès de Dieu soit exprimé.

Ce passage de l'Apocalypse attire l'attention sur deux épisodes évangéliques relatifs à la mère du Sauveur[61] : d'une part, l'oracle de Siméon prédisant qu'un glaive traverserait son âme, en sorte qu'elle soit associée aux contradictions rencontrées par son Fils (Luc, II, 35); d'autre part, la parole de Jésus en Croix, qui la désignait comme mère du disciple bien-aimé, et, semble-t-il dans ce contexte plein de la réalisation des prophéties, comme la mère de tous ses disciples (Jean, XIX, 26). De même la femme de la vision est mère d'un fils enlevé jusqu'au trône de Dieu et elle possède en outre une autre descendance, contre laquelle va guerroyer le dragon dépité.

Nous nous trouvons donc en face de textes qui vont à la rencontre les uns des autres : d'un côté, ceux qui désignent nommément la mère de Jésus, mais où la portée exacte du contenu (banale ou profonde) ne peut être fixée avec une certitude absolue, de l'autre, le « grand signe » de la femme couronnée d'étoiles, où se dévoile un mystère central du salut, mais où l'identification de la figure symbolique (Église ou Marie) peut prêter à discussion. Ces textes sont bien près de se rejoindre, bien qu'une exégèse purement littérale soit encore incapable d'affirmer rigoureusement qu'ils se recouvrent. Le mouvement de la foi chrétienne dès l'antiquité, de la dévotion mariale catholique de nos jours ont tendu à voir dans ces textes des vues complémentaires d'un même mystère. Les pages qui précèdent ont essayé de montrer que cette assimilation, loin d'être arbitraire, est appelée par divers indices tirés des textes mêmes qu'il s'agit de rapprocher. Mais en toute rigueur on ne peut dire que Marie soit

59. Dans *Ap.*, XV, 2-3, les vainqueurs de la bête sont vus debout près d'une mer de cristal et chantant le cantique de Moïse. C'est une libre allusion au passage de la mer Rouge (*Ex.*, XV, 1). On notera le caractère collectif de la vision.

60. *Ap.*, III, 21; XX, 4. De même le pouvoir exercé sur les nations avec un sceptre de fer est attribué au vainqueur dans *Ap.*, II, 27.

61. Je les ai plus longuement examinés, mais sans référence à *Ap.*, XII, dans l'article cité plus haut, n. 55, *Les fondements bibliques...*, voir pp. 57-64.

désignée comme la Nouvelle Ève aussi expressément que Jésus-Christ est désigné comme le Nouvel Adam [62]. Il y a seulement allusion indubitable aux textes de la *Genèse* concernant la première femme dans des enseignements pauliniens sur l'Église et dans la vision d'Ap., XII, dont la portée mariale est quelque peu ambiguë.

Il y a un certain saut logique quand on passe de vues dispersées de l'Écriture à la formule de Marie, Nouvelle Ève, où s'organisent synthétiquement ces vues. La situation, rappelons-le encore après ce qui a été dit plus haut, n'est pas très différente de celle du dogme trinitaire : les énumérations ternaires du Nouveau Testament, les textes où le Fils apparaît clairement comme un sujet distinct du Père, ceux également clairs où le Saint-Esprit apparaît comme une puissance proprement divine et non créée, ont abouti à la formule dogmatique de trois personnes divines distinctes.

Si maintenant l'on admet que Marie est la Nouvelle Ève, c'est-à-dire selon les indications d'Ap., XII, inspirées de Gen., III, 15 [63], qu'elle joue un rôle de premier plan dans la lutte contre le tentateur diabolique et qu'elle est la mère de tous les fidèles, comment peut-on tirer de cette prémisse la certitude de son Assomption ? L'idée qu'elle soit glorifiée par une résurrection anticipée n'est pas contenue explicitement dans cette vision qui montre seulement ses souffrances, les persécutions qu'elle rencontre et la protection divine dont elle jouit. Mais la gloire dans laquelle, avant même la naissance de son Fils, apparaît la future mère est un indice d'une situation privilégiée dans l'ordre du salut. Ainsi il n'apparaît pas comme arbitraire de regarder comme possible une exception faite en sa faveur à la loi générale, une anticipation de la résurrection au dernier jour.

La Constitution dogmatique attire l'attention sur la doctrine paulinienne contenue dans I Cor., XV. L'œuvre salutaire du Christ y est présentée comme une lutte sur des ennemis qui doivent finalement être

[62] Voir plus haut, n. 50, la précision sur le vocabulaire.

[63] Le document pontifical ne fait allusion qu'à *Gen.*, III, 15, parce que c'est autour de ce texte que se sont développées le plus souvent les considérations des Pères. Mais en fait, comme l'a montré une étude récente, ce passage n'est jamais enseigné seulement par les anciens témoins de la tradition, mais éclairé et précisé par divers autres textes, regroupant les images qu'il contient : Is., XXVII, 1 ; Ps., XCI, 13 ; *Luc*, X, 19 ; *Rom.*, XVI, 20 ; *Gal.*, III, 4 (parties même de XII, 4). C'est l'ensemble de ces témoignages scripturaires multiples qui enseigne clairement une lutte suivie d'une pleine victoire sur le séducteur des hommes remportée par un Sauveur individuel, auquel sa mère est associée. B. LAFONTAINE, *L'interprétation de Gen.*, III, 15 *dans la tradition, depuis le début du XIII*e *siècle*, dans *La Nouvelle Ève*, I, Bul. Soc. Fr. Et. Mariales, 19, 1960, pp. [illegible], voir surtout les conclusions p. 110. Conformément aux suggestions de l'auteur, il est préférable de rapporter le contenu messianique et marial de Gen., III, 15 au sens plénier, par distinction du sens littéral. Ce dernier, dans l'exégèse moderne, se définit par référence à la pensée de l'auteur humain et cette acception du terme est acceptée dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (voir plus haut, n. 4). On trouverait une semblable réserve sur un sens marial proprement littéral de *Gen.*, III, 15 chez P. Benoit, *Le sens marial du Protévangile*, dans Bul. Soc. Fr. Et. Mariales, 1, 1941, pp. 38-53, ou chez P. Heinisch, *Christus der Erlöser im Alten Testament*, 1948, pp. [illegible] et 5-[illegible]

subjugués et vaincus. En dernier lieu doit être anéantie la mort (I Cor., xv, 24-25, 54-57). Le Christ, lui, est déjà ressuscité comme prémices de ceux qui se sont endormis (xv, 20).

Il faut observer ici qu'aux yeux de Paul la résurrection du Christ n'est pas seulement un signe apologétique, ou une récompense ultime de son obéissance, dont le moment plus ou moins précoce importerait peu au fond; elle est un événement décisif dans l'histoire du salut. Si le Christ n'est pas ressuscité des morts, nous sommes encore dans nos péchés (I Cor., xv, 17). Il est ressuscité pour notre justification (Rom., iv, 25). La vie religieuse des chrétiens est une participation à la vie du Christ ressuscité[64]. Sans références explicites, Paul s'inspire ici des conceptions bibliques sur l'homme : non seulement la conviction de l'unité organique de l'être humain, avec la conséquence ultime que les serviteurs de Dieu seront glorifiés dans leur corps et dans leur âme, mais aussi la vue fréquemment exprimée dans l'Ancien Testament que l'homme privé de son corps par la mort est réduit à l'impuissance même dans le domaine religieux[65].

A cette vue Paul apporte une limitation, quand il admet que dépouillé de son habitation terrestre le fidèle peut déjà être présent auprès du Seigneur (II Cor., v, 8; Phil., i, 23). Mais il semble bien, par ailleurs, lier le pouvoir vivificateur du Christ à sa résurrection, quand opposant la condition des deux chefs de l'humanité, il écrit : « le second Adam est un esprit qui donne la vie » (I Cor., xv, 45). L'épître aux Hébreux insiste elle aussi sur ce lien entre la glorification du Christ et son pouvoir rédempteur. Elle oppose les prêtres de l'ancienne alliance, qui se succédaient les uns aux autres, parce que la mort les empêchait d'accomplir leur ministère, et Celui qui demeure à jamais, toujours vivant pour intercéder en notre faveur (Heb., vii, 25). Elle montre le Christ inaugurant pour nous une voie vivante à travers le voile, c'est-à-dire nous assurant le libre accès auprès de Dieu (x, 19).

Telles sont les prémisses bibliques d'où peut enfin résulter la conclusion. Si l'on reconnaît à Marie un rôle de premier plan dans la lutte contre Satan et le péché, selon les indications de Luc, ii, 35 et Ap., xii, si on lui reconnaît un rôle actif dans la communication du salut, conformément au titre de mère, selon les suggestions de Jean, xix, 26 et d'Ap., xii, 17, on est conduit à admettre que cette activité n'est pas limitée par l'impuissance relative des âmes dépouillées de leur corps.

Les considérations précédentes ne prétendent pas fournir une démonstration de l'Assomption qui serait de tous point contraignante pour celui qui ne connaîtrait rien de la diffusion de cette croyance dans les siècles chrétiens, ni retrouver exactement dans le détail les voies par lesquelles ont passé les Pères et les docteurs de l'Église. Elles se proposent de retrouver dans l'Écriture, interrogée avec les méthodes de l'exégèse

64. Cf. *Rom.*, vi, 4, 12; *Eph.*, ii, 6; *Col.*, ii, 12; iii, 1.

65. Impuissance générale : *Job*, iii, 17-18; *Qoh.*, ix, 10; *Sir.*, xxx, 17. — Absence de joie : *Sir.*, xiv, 16; xxxviii, 21. — Inconscience : *Qoh.*, ix, 5; *Job*, xiv, 21. — Demi-réveil : *I Sam.*, xxviii, 15; *Is.*, xiv, 9-11; *Ez.*, xxxi, 16. — Incapacité de louer Dieu : *Ps.* vi, 6; xxx, 10; lxxxviii, 6-13; cxv, 17; *Is.*, xxxviii, 18; *Bar.*, ii, 17; *Sir.*, xvii, 22-23.

moderne, les premiers linéaments d'une doctrine qui s'est répandue lentement dans les esprits des croyants et ne s'est formulée expressément que plusieurs siècles après l'époque apostolique.

La révélation chrétienne doit rester substantiellement identique à elle-même. Il n'est possible ni d'ajouter, ni de retrancher au dépôt de vérité confié aux apôtres[66]. Toutefois ce dépôt n'est pas un catalogue de propositions, mais un mystère inscrit dans le cœur des fidèles, autant que tracé avec de l'encre sur le papier. Les formules et la compréhension de ce mystère peuvent varier à travers les âges et les milieux. Certaines conséquences, inaperçues au début, peuvent se manifester tardivement. Après coup on en remarque les amorces dans un texte qui avait d'abord paru banal. C'est ainsi que Jésus conclut à la résurrection des morts à partir de la déclaration divine : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[67] ». Dieu ne peut se déclarer le protecteur de ceux qui seraient définitivement séparés de Lui par la mort et l'impuissance qu'elle entraîne. Une vie nouvelle leur est donc destinée.

Avant de quitter ses disciples, Jésus leur a promis de leur envoyer l'Esprit de vérité, qui leur enseignerait tout et leur remettrait en mémoire tout ce qu'ils avaient déjà entendu de la bouche de leur Maître (Jean, XIV, 26). Fidélité donc, mais non pas simple répétition stéréotypée, car Jésus avait encore beaucoup de choses à dire que les apôtres n'étaient pas encore en état de porter immédiatement. Ce devait être la tâche de l'Esprit de les guider dans la vérité toute entière; et cependant il ne parlerait pas de lui-même; il se contenterait de redire ce qu'il entendrait, de faire connaître ce qu'il recevrait de Jésus et de le glorifier ainsi (Jean, XVI, 12-14, cf. Mat., XIII, 52).

Aujourd'hui, maintenant que la doctrine de l'Assomption corporelle de Marie s'est imposée dans l'Eglise catholique et qu'elle a été sanctionnée irrévocablement par sa plus haute autorité, il suffit que nous retrouvions dans l'Ecriture le germe de la vérité définie. Nous avons à rechercher ce germe pour nous assurer que la définition n'ajoute pas un élément étranger au dépôt transmis par les apôtres, ou pour expliquer le geste pontifical à ceux du dehors. Mais nous n'avons pas à nous étonner de trouver seulement un germe.

De même que la divinité de Jésus, qui pouvait sembler menacer la foi d'Israël en l'unité de Dieu, n'a été révélée que lentement, par suggestions d'abord très discrètes[68], de même la place de Marie dans l'économie du salut, qui pouvait sembler contredire la foi chrétienne en l'unique Sauveur et Médiateur Jésus-Christ, n'a été que suggérée délicatement dans l'Ecriture, où la foi de l'Eglise l'a peu à peu découverte.

A.-M. DUBARLE, O.P.

66. Cf. plus haut, n. 11.

67. Mat., XXII, 23-33 et par., citant Ex., III, 6. J'ai étudié ce raisonnement dans *Les Sages d'Israël*, 1946, pp. 112-114.

68. Cf. J. Guitton, *Le problème de Jésus*, II : Divinité et résurrection, 1951.

Cum permissu superiorum.
Imprimerie AUBIN, Lagugé, Vienne. — Le Gérant : J. DUMAS.
D. L. 3e trimestre 1957 — Imprimeur, n° 1679.

P[illegible] d'études ISTINA

VERS[illegible] CHRÉTIENNE

B[illegible] (10 numéros par an)

[illegible] 1948 »

[illegible]

[illegible] d'information

[illegible] mois décembre

[illegible] brève

[illegible] à ISTINA

Conditions [illegible] et Union française.. 400 fr.

[illegible] ..... 500 fr.

[illegible] de soutien.... 300 fr.

[illegible] que pour ISTINA,

[illegible] de couverture.

Ann[illegible] disponibles de la revue

RUSS[illegible] CHRÉTIENTÉ

publiée [illegible] latine jusqu'à fin 1950

et contin[illegible] 1954 par la revue ISTINA

es années [illegible] 1948 se sont plus complètes.

es six fasc[illegible] 1937 à 1939 sont disponibles au

prix de [illegible] France : 250 fr.). Toutefois, les

fascicul[illegible] qu'avec la série complète.

es années [illegible] actuellement sept fascicules au prix de

309 fr. [illegible] France : 350 fr.), sauf le n° 3-4 1950,

numéro [illegible] à la question du *Filioque*, qui se

vend 350 fr. [illegible] : 400 fr.).

a série comp[illegible] qui a paru) de 1937 à 1950 : 3.350 fr.

(+port : [illegible] fr. ; Etranger : 500 fr.).

[illegible] que pour ISTINA,

[illegible] de couverture.

Imprimé en France